الدين والدولة والثورة





دكتور رفعت سيد احمد

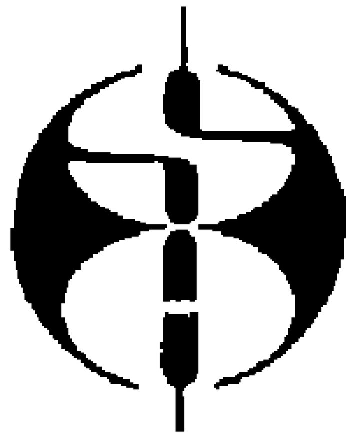




الدار الشرقية

الدين والدولة والثورة

١٤٠٩ هـ -١٩٨٩ م



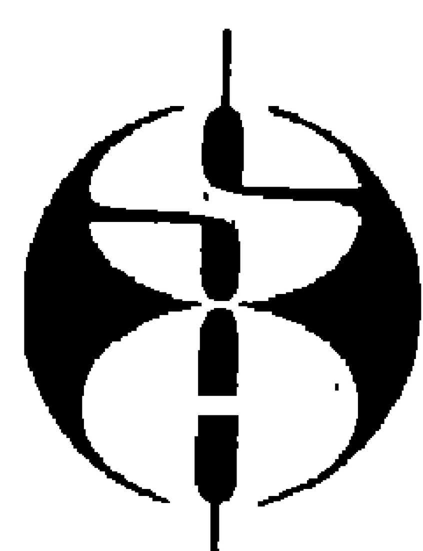
الدار الشرقية طباعة • نشر • توزيع
AL DAR AL SHARKIAH PRINTING- PUBLLSHING- DISTRIBUTION

٥١ شارع مدرسة د. طه حسين / النزهة الجديدة مصر الجديدة/ تليفون: ٢٩٩٠٦٩٣ سجل تجارى/ ٢٤٧٨٦٠/ برقيا هالبوكات/ القاهرة

51 D. TAHA HUSSEIN SCHOOL st, EL- NZHA EL- gadida Heliopolis R.C. 247860 TEL: 2990693 CABLE:HALBOCAT:CAIRO

الدين والدولة والثورة

دكتور رفعت سيد أحمد



الدار الشرقية

الإهداء ...

إلى كل المدافعين عن هوية هذا الوطن
ومشروعه الحضارى المستقل ...

(*) يود المؤلف فى بداية هذا الكتاب أن يتوجه بالشكر لكل من ساهم وعاون فى أن يخرج هذا العمل بهذا الشكل ، ويخص بالذكر الأستاذ الدكتور / على الدين هلال ، والذى رغم اختلافنا السياسى والفكرى معه إلا أننا نتقدم بالشكر والتقدير له لما بذله من جهد ومعاونة صادقة عندما كان هذا الكتاب أطروحة للماجستير فى العلوم السياسية عام ١٩٨٤ .
كذلك يتوجه المؤلف بالشكر للأساتذة / المستشار طارق البشرى ، والدكتور / فاروق يوسف أحمد ، والدكتور / محمد عمارة لنصائحهم العلمية المخلصة .

مقدمة الطبعة الثانية (*)

* عبدالناصر والإسلام ...

قضية قديمة / جديدة ، وسيظل الحديث عنها ممتدا وموصولا ولسنوات قادمة .. لماذا ؟ لأننا لسنا إزاء قضايا مُفرغة ، بل قضايا تمس جوهر حياتنا السياسية والاجتماعية ، وتمس قوى فاعلة فى الواقع المصرى المعاصر .

* « فعبدالناصر » لم يعد فقط مجرد تجربة وتراث سياسى واجتماعى يدرس وتؤخذ منه العبر ، ولكنه صار (موضوعا) و(طرفا) فى الصراع السياسى السائد اليوم من خلال تيار سياسى قوى ومؤثر إلى حد ما ، هو التيار الناصرى ، والذى ظل ينمو متصاعدا منذ انقلاب مايو ١٩٧١ حتى يومنا هذا ، إلى أن تبلور فى جماعات سياسية محددة ومعروفة ، أكبرها وأقواها تلك التى تسعى إلى تكوين حزب سياسى ناصرى ، لايزال تحت التأسيس حتى يومنا هذا (١٩٨٩) .

* أما «الإسلام » ، فهو عقيدة الأمة ، وضميرها الحى الذى يحوى كل

(*) صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب تحت عنوان (الدين والدولة والثورة . سلسلة كتاب الهلال رقم ٤١٠ دار الهلال ، القاهرة ، فبراير ١٩٨٥) والكتاب كان أطروحة الماجستير للمؤلف والتى قدمها تحت عنوان (العلاقة بين الدين والدولة فى مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٤ .

همومها وآمالها ومشاريعها ، وهو باق وحتى منذ مئات السنين وسيظل كذلك إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

* وعليه فإن طرفى العلاقة (عبدالناصر) و (الإسلام) لم يموتا ، ويزداد الأمر تحديدا عندما نؤكد أن الطرف الثانى حينما يتحول إلى (حركات إسلامية) وليس فقط عقيدة ، فإن النضال السياسى من أجل الاستمرار والبقاء سيظل هو السمة الرئيسية له . ومن هنا فإن (الناصريين) و(الإسلاميين السياسيين) يعدان بحق أهم سمات واقعنا السياسى المعاصر، ومن حولهما ومن خلالهما ستدور أخطر المعارك وأشرسها من أجل استمرارية وبقاء الأمة كل من خلال مشروعه الخاص به .

* فإذا كان الأمر كذلك ... فإنه يتطلب منا أن نعود إلى الأصول العقائدية والفكرية لكل طرف ، وإلى تجربته الخاصة ، وسيكون من الأوفق والأكثر مصداقية لو أننا تناولنا تراث طرفى العلاقة (الناصريين والإسلاميين السياسيين) من واقع تجربة تاريخية مشتركة ..

* من هنا تأتى تجربة (عبدالناصر والإسلام) .. تجربة ١٨ عاما (١٩٥٢ - ١٩٧٠) من الصدام ومحاولات التوظيف السياسى للدين وأيضا محاولات النهضة والاستنارة وفهم الدور الحقيقى للدين ، وإن كان الفهم قد جاء قاصرا ومبتورا فى بعض أجزائه ومراحله ، وهى تجربة غنية بالدروس والعبر لطرفى العلاقة التاريخيين ، وهذا هو موضوع كتابنا هذا .

* فالكتاب يعالج بدقة وموضوعية قضية العلاقة بين الدين (الرسمى وغير الرسمى) والدولة فى مصر عبدالناصر (١٩٥٢ - ١٩٧٠) ، ويحاول أن يقدم التجربة كما وقعت ودلالاتها السياسية المختلفة ، ويتقصى أسرار وخلفيات الصدام بين عبدالناصر والإخوان المسلمين ، وعبدالناصر والأزهر والطرق الصوفية والمجالس الملية القبطية ، وكذا علاقته بالتعليم الدينى وموقع الدين فى التعليم المدنى ، والدور السياسى للدين فى معارك التحرر والصراع الخارجى والتنمية والقومية العربية وغيرها من القضايا التى شغلت عبدالناصر آنذاك .

* ومانود أن نؤكد عليه فى هذه المقدمة ، هو أن الكتاب حاول أن يضع (التجربة الناصرية) فى مجال علاقاتها بالإسلام فى إطارها الصحيح الذى ينبغى على كل من يتعامل مع التجربة ، سواء من داخلها (كالناصريين) أو من خارجها (كالإسلاميين) أن يأخذ فى حساباته تماما دون تقليل أو تهويل لحجم ونوعية هذه العلاقة . وهو التقليل والتهويل الذى للأسف نجده سائدا اليوم لدى غالب قوانا السياسية والفكرية السائدة مما يدفعنا إلى التأكيد على القول أنها جميعا تقع داخل إطار من سلفية الفكر والسلوك أيا كانت تلك القوى : تقدمية كانت أم رجعية وفقا للتعبيرات الشائعة .

* إن هذا الكتاب .. محاولة أولى على طريق شائك يحاول أن يبنى صاحبه الجسور بين قوانا الفكرية والسياسية الفاعلة ، نأمل لها من الله التوفيق .. ونأمل لها من الآخرين أن يضيفوا إليها ويحسنوا الظن بها ، والله الموفق لما فيه عزة ديننا ووطننا .

د . رفعت سيد أحمد
القاهرة ١٥ - ٣ - ١٩٨٩

تقديم الطبعة الأولى

بقلم : دكتور محمد عمارة

ليس من مهام هذه السطور أن تنهض بمهمة « تقييم » هذا الكتاب .. فربما تطلب ذلك حيزا كبيرا ، لا يتسق مع المقام !..

لكن المهمة الأساسية لهذه السطور هى لفت أنظار القراء والباحثين إلى أن هذا الكتاب ، الذى يتقدم به الباحث الجاد الأستاذ رفعت سيد أحمد ، هو من ذلك النوع من الكتب الذى يثير قضية ، تستدعى الحوار ، الذى يتطلب موقفا جادا وشجاعا من فرقاء عديدين فى واقعنا الفكرى والسياسى والاجتماعى..

● فالقضية المحورية فى هذا الكتاب هى موقف قيادة ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢م من علاقة الدين بالدولة .. سواء أكان هذا « الدين » هو « الإسلام السياسى » ، كما تمثل فى (جماعة الإخوان المسلمين) ، أم كان النموذج الذى درجت على تقديمه المؤسسات التقليدية العريقة والعتيقة ، مثل الأزهر الشريف .. والطرق الصوفية .. إلخ .. إلخ ..

ولعل من أخطر القضايا التى يثيرها هذا الكتاب ، ويطرحها للحوار :

أولا : مكان « العلمانية » ـ بما تعنيه من فصل الدين عن الدولة ـ وكما عرفت فى موطن نشأتها الغربى ـ مكانها من فكرية ثورة ٢٣ يوليو ... فهذا الكتاب يضع بين يدى الباحثين والقراء أدلة حاسمة على وجود علاقة قوية بين الدين والدولة فى « الفكر » الذى حكم المشروع القومى لثورة ٢٣ يوليو ومن ثم فإنه يدعو مختلف الفرقاء الذين يحسبون هذا المشروع على الفكر « القومى العلمانى » سواء أكانوا من أنصاره أم من خصومه ـ يدعوهم إلى مراجعة حساباتهم ومواقفهم .. فلم تكن النهضة التى قادتها هذه الثورة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠ م) « علمانية » ، ولم تكن ثمرة من ثمرات « الغزو الفكرى » ، الذى تمثل فى « فكرية التغريب » !.

وثانيا : إن هذا الصراع ، الذى بلغ حد الصدام المأساوى ، بين ثورة ٢٣ يوليو وبين تيار « الإسلام السياسى » ، ممثلا فى (جماعة الإخوان المسلمين) ، لم يكن صراعا « دينيا » ، يدور الخلاف فيه حول مكان الإسلام من النهضة ودوره فى البعث والإحياء .. وإنما كان جوهر هذا الصراع « سياسيا » ، ونقاط التماس فيه خاصة بالاستيلاء على السلطة والدولة .. مع التسليم بتمايز المواقف فيما يتعلق بمدى تقدير الإسلام فى مشروع النهضة والإحياء .. ومدى نقاء الرؤية الإسلامية لدى هذا الطرف أو ذاك من أطراف هذا « الصراع ـ المأساة » !..

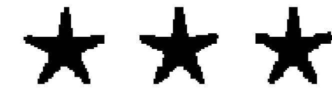
وثالثا : إن الحوار بين القوتين الأساسيتين ، فى واقعنا الفكرى والسياسى والاجتماعى :

● القوميون ، الذين يدركون أن العروبة « دائرة انتماء » وليست « أيديولوجية » .. ومن ثم يدركون العلاقة العضوية بين هذه العروبة وبين الإسلام ، الذى هو « فكرية الأمة » وأيديولوجيتها .. والذى هو الرسالة الخالدة للأمة العربية الواحدة ..

● والإسلاميون ، الذين يدركون الدور المتميز للعروبة ، كأمة وحضارة ، فى مشروع الإحياء الإسلامى ، وكيف أن الطريق إلى « الجامعة الإسلامية » لابد أن يكون عبر « الوحدة العربية » .. فكما أن الإسلام هو

الصانع الأول لوحدة العرب القومية ، فإن الأمة العربية هى التى حولت الإسلام إلى واقع معاش ..

إن الحوار بين هاتين القوتين ـ اللتين تتمثل فيهما وتتجسد « الذاتية الحضارية » للأمة ، الرافضة للتبعية الحضارية ، والساعية إلى تتويج الاستقلال « السياسى والاقتصادى » بالاستقلال « الحضارى » ـ إن الحوار بين هاتين القوتين هو السبيل للوحدة « الوطنية .. والقومية .. والإسلامية » الحقيقية .. هذه الوحدة التى هى طوق نجاة الأمة من الوقوع فريسة للقوى التى مثلت وتمثل ـ بوعى أو بغير وعى ـ المنافذ لفكر الحضارة الغربية الذى يهدد هوية الأمة وخصائصها بالمسخ والتشويه ؟!..



تلك القضايا ، هى بعض مما يثيره هذا الكتاب يطرحه على حياتنا الفكرية والسياسية .. وهى قضايا قد توافقت ومقاصد الباحث الشاب ، عندما خطط لكتابه هذا ، الذى اكتسب ويكتسب هذه الأهمية من خطر موضوعه ، وجدية صاحبه ، التى تبشر بخطوات ثابتة على درب العمل الفكرى ، بعون من الله وتوفيقه .

مقدمة الطبعة الأولى(*)

مثلت العلاقة بين الدين والدولة فى مصر منذ مطلع القرن التاسع عشر إشكالية لا يمكن دراستها دون نظر إلى السياق العام الثقافى والاجتماعى والحضارى الذى ولدت فيه .

فقبل قدوم الحملة الفرنسية (١٧٩٨ ـ ١٨٠١) إلى مصر لم تكن القضية مطروحة ، حيث كانت المنطقة برمتها تنتمى إلى الإطار الإسلامى السياسى المتمثل فى الدولة العثمانية . وربما كانت تحدث انشقاقات هنا أو هناك ، ولكنها سرعان ما تخبو بفعل السطوة الدينية والسياسية لهذه الدولة ، ولكن وبعد خروج الحملة شهدت المنطقة وتحديدا مصر الصراع بين النموذجين الإسلامى والأوروبى ، وهو الصراع الذى بدت مظاهره واضحة بمستوييها الفكرى والسياسى فى تجربة محمد على (١٨٠٥ ـ ١٨٤٩) والتى كان أبرزها موقف التجربة من رجال الدين ، ومن نظم التعليم ، والصناعة الغربية ، والبعثات العلمية إلى أوروبا ، وبناء دعائم الدولة الحديثة من جيش وأسطول وصناعة وزراعة وتجارة ، حيث عمل

---

* جدير بالذكر أن هذه المقدمة هى (المقدمة الأصلية) لأطروحة الماجستير فى العلوم السياسية ، والتى هى موضوع هذا الكتاب ، و(المقدمة الأصلية) اشتملت على مقدمة الطبعة الأولى مضافا إليها العديد من الموضوعات المهمة التى لم يسبق إيرادها فى الطبعة الأولى الصادرة عن دار الهلال .

محمد على ، على علمنة Secularization مؤسسات الدولة ، هنا برزت الإشكالية واضحة فى أدبيات مفكرى هذه الحقبة مثل رفاعة رافع الطهطاوى ، وفى سلوكيات النظام السياسى داخل مصر . وهكذا طرحت هذه المرحلة البداية العملية لمشكلة البحث .

ومع اقتراب القرن التاسع عشر من نهايته أضحت هذه المشكلة ، محورية فى الفكر السياسى والاجتماعى المصرى ، وعليه يمكن القول أنها قد مرت بعدة مراحل من التطور على النحو التالى :

(١) المرحلة الأولى : وتمتد من الحملة الفرنسية حتى منتصف القرن التاسع عشر ، وفيها تم الصدام الحقيقى بين النموذجين الغربى ، والإسلامى ، وتخلقت أشكال مختلفة من الاستجابة لهذا الصدام ، ومثلت تجربة محمد على الشق العملى فيها . وكانت إسهامات الطهطاوى الفكرية ممثلة للشق النظرى . إلا أنه يلاحظ على هذه المرحلة أنها لم تتعامل مع إشكالية الدين والدولة بحدة مثلما حدث مع المراحل التى تلتها ، وقد يعود ذلك ضمن أسباب أخرى إلى وجود دولة قوية لها دورها الفاعل إقليميا ، وهذا يفسر عدم وضوح أو إلحاح القضية فى أدب رفاعة رافع الطهطاوى أو غيره .

(٢) المرحلة الثانية : من منتصف القرن التاسع عشر حتى ثورة عام ١٩١٩ : وتمثل هذه المرحلة أهم مراحل تطور الإشكالية حيث تم فيها وقوع مصر تحت الاحتلال الانجليزى عام ١٨٨٢ ، وتبلور التحدى الغربى فكريا وعمليا ، من خلال طرحه لنموذج حضارى مختلف ، أكسبته الممارسات العسكرية والسياسية للاستعمار الغربى قوة فى مواجهة النموذج الإسلامى ، فكانت المواجهة بالرفض أو بالقبول لهذا التحدى ، قوية ، وواضحة على مستوى المؤسسات السياسية الحاكمة أو المفكرين أو المجتمع ، فى هذا السياق تأتى إسهامات جمال الدين الأفغانى (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) ؛ فبالنسبة لجمال الدين الأفغانى نجده كان رافضا للجانب الاستعمارى فى النموذج الغربى ، تمثل هذا فى كفاحه ضد الاحتلال الإنجليزى ، فى عديد من الدول الإسلامية

ودعوته إلى نهضة الشرق الإسلامى على أسس ودعائم جديدة تأخذ من الغرب تطوره العلمى والتكنولوجى ومن إسلامها القيم والدفع المعنوى .

أما محمد عبده ، فقد أكسبته تجربة الوقوف إلى جانب الثورة العرابية ثم دخوله السجن قدرا عاليا من التروى ، وبالتالى محاولة التوفيق بين النموذج الغربى والنموذج الإسلامى ولم ير فى الغرب شرا كاملا بل هناك جانب مفيد فيه .

ويكمل هذه المرحلة ظهور جيل آخر من المفكرين المصريين حاولوا تناول الإشكالية على ضوء الحقائق الجديدة التى يفرضها التعامل مع النموذج الغربى فى بدايات القرن العشرين ، ومن خلال التفاعل مع الأحداث السياسية التى سبقت وتزامنت مع أحداث الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨) ، وحاولوا أن يجدوا مخرجا يتفق وطبيعة المرحلة وعنف عمليات التغريب التى حدثت أثناءها . فطرحت العلمانية ، إما مباشرة أو من خلال قضايا الديمقراطية ، والاستقلال والاشتراكية ، والعروبة ، والفرعونية .

وعليه عرفت هذه الفترة غلبة التناول الفكرى لاشكالية الدين والدولة على حساب المستوى السياسى ، فكانت هناك اسهامات فكرية وثقافية وصحفية مهمة ، تمثل هذا واضحا فى مجلات فكرية رائدة مثل المقتطف والهلال والجامعة العثمانية ، وغيرها من الدوريات التى وصلت عام ١٨٩٨ إلى حوالى ١٦٩ دورية ، وازدادت فى عام ١٩١٣ إلى ٢٨٢ دورية . وفى الإسهامات الفكرية لعديد من المفكرين مثل أحمد لطفى السيد ، وعبدالعزيز جاويش ، وأحمد فتحى زغلول ، وسلامة موسى ، وشبلى شميل ، وفرح أنطون ، ونقولا حداد ، ومصطفى حسنين المنصورى ، وغيرهم . وجميعهم عبروا عن حجم الحركة الفكرية التى ميزت هذه الحقبة من تاريخ مصر .

(٣) المرحلة الثالثة : بين الثورتين (١٩١٩ ـ ١٩٥٢) : تأتى هذه المرحلة لتعقب أحداث الحرب العالمية الأولى وثورة ١٩١٩ بكل تأثيراتها الفكرية والسياسية على المجتمع والتى كان أبرزها اثنين :

أولهما : ظهور حزب الوفد ودخوله مع السراى والانجليز فى معارك سياسية واجتماعية مهمة ، تركت بصماتها على مفكرى هذه الحقبة وعلى السلوك السياسى للقوى الاجتماعية الأخرى . وثانيهما : ظهور جماعة الإخوان المسلمين ، لتواكب عدة أحداث وقضايا طرحت على ساحة العمل السياسى ، وكانت بمثابة رد فعل على عملية التحديث وبالذات جوانبها التغريبية التى كانت حادثة فى المجتمع . وقد تفاعلت هذه القوى جميعا مع الأحداث السياسية ، ولم ينفصل الإسهام الفكرى عن الحركة السياسية ، كما حدث فى المرحلة السابقة ، بل تلازما وأنتجا أشكالا مختلفة من رد الفعل للنموذج الغربى ، ولفكرة فصل الدين عن الدولة .

(٤) المرحلة الرابعة : وتعبر عنها تجربة ثورة ١٩٥٢ حتى عام ١٩٧٠ ، هذه المرحلة شهدت تحولا على المستويين الفكرى والعملى بالنسبة لاشكالية البحث واكتسبت فيها هذه الإشكالية طرحا خاصا ، متطورا عما سبقه ، سواء من حيث كيفية الإدراك ، أو من حيث نوعية السلوك السياسى ، فلقد قدمت الثورة ـ من خلال قائدها ـ طرحها الخاص بالدور الاجتماعى للدين ، وبما يمكن تسميته بالوظيفة الدينية ـ الاجتماعية للدولة ، حيث يؤكد عبدالناصر من خلال تراثه الفكرى (الخطب والرسائل والكتابات والأحاديث السياسية المختلفة) على فهمه الخاص للعلمانية والتى ليست هى فصل الدين عن الدولة ، بل هى اعطاء طرفى العلاقة بعدهما الاجتماعى المؤثر ، وحيث يؤكد على فهمه الخاص للتراث الدينى وأنه قوة معنوية وثقافة دافعة نحو المستقبل ، ولم يكن معوقا عبر تاريخه الطويل إلا فى الحالات التى قدم فيها بشكل غير صحيح ومغرض ، كما حدث فى بعض عصور التخلف . حينئذ يصبح التراث الدينى معوقا فى سبيل التقدم . وعلى المستوى الإدراكى أيضا وعت الثورة من خلال قائدها الوظيفة التعبوية للدين خاصة فى أوقات الأزمات الداخلية والخارجية ، والوظيفة التبريرية له ، حين يستخدم الدين فى مجال التبرير لبعض السلوكيات السياسية للنظام .

وفى المجال العملى : حاولت الثورة أن تجيب عن عدة قضايا ، فكان موقفها من المؤسسات الدينية غير الرسمية ـ كالإخوان المسلمين ـ والمؤسسات الدينية الرسمية كالأزهر ، والطرق الصوفية .

من هنا تتحدد مشكلة الدراسة فى رصد وتحليل العلاقة بين الدين والدولة فى مصر خلال الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) سواء على مستوى الأفكار والتصورات أو المؤسسات والممارسات العملية فى المجتمع . بعبارة أخرى فإنها تبحث فى أنماط العلاقات بين التنظيمات والمؤسسات الدينية الرسمية وغير الرسمية من ناحية وسياسات الدولة من ناحية أخرى .

بهذا المعنى فإن إشكالية البحث تشير إلى قضيتين :

الأولى : الأهمية الخاصة لهذه العلاقة فى مصر خلال الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) ، حيث وجد نظام ثورى تحديثى يسعى للتغيير والتنمية وما يعنيه هذا من أبعاد جديدة للعلاقة موضع البحث .

الثانية : وتتمثل فى أنماط العلاقة بين المؤسسات الدينية الرسمية وغير الرسمية وبين النظام السياسى وجذورها .

ثانيا : الدراسات السابقة :

لا توجد دراسة أساسية عن علاقة الدين بالدولة فى عهد عبدالناصر ، وإنما اشتقت المادة العلمية لهذه الدراسة من صنوف متعددة من الدراسات والكتب ، ويمكن تصنيف أهم الدراسات السابقة فى ستة اتجاهات :

١ ـ كتب تناولت تطور الحياة الثقافية عموما فى مصر حتى عام ١٩٥٢ مثل كتب جمال أحمد ، ونداف سافران ، والبرت حورانى ، وليونارد ، وبانيدر وتشارلز آدمز[1] وغيرها من المؤلفات .

---

(١) نموذج لهذا الاتجاه :
A, Hourani: **Arabic Thought in the Liberal Age** (London, Oxford University Press, 1962).

٢ ـ كتب ودراسات تناولت الإخوان المسلمين عموما ، وناقشت البناء التنظيمى والحركة السياسية والتطور التاريخى لهم ، مثل كتاب ريتشارد ميتشل ورسالة الماجستير التى أعدها عبدالهادى الخطيب [٢] .

٣ ـ كتب ودراسات صدرت حول الصدامات التى وقعت بين الاخوان المسلمين وعبدالناصر ، وكان أغلبها من وجهة نظر إثبات صحة موقف أحد الطرفين واتهام الآخر ، مثل كتاب عبدالله إمام ، وجابر رزق ، وزينب الغزالى ، والقليل من الكتب فى هذا الاتجاه هى التى تعرضت للصدامات من وجهة نظر علمية ومن خلال مقارنة الحجج المختلفة مثل كتاب د . عبدالعظيم رمضان حول أزمة مارس ١٩٥٤ [٣] .

٤ ـ كتب تعرضت للنظام الفكرى أو العقيدى لجمال عبدالناصر ، وتطرقت للدين عنده فى صفحات قليلة مثل د . مارلين نصر ، ود . محمد السيد سليم [٤] .

٥ ـ بعض الأبحاث والدراسات التى تعرضت مباشرة لدور الدين فى أحد جوانب الوضع فى مصر خلال الحقبة الناصرية ، مثل دراسات د . حسن حنفى وبحث دانيل كيرسليوس[٥] .

---

(٢) **نموذج لهذا الاتجاه** ريتشارد ميتشل **الاخوان المسلمون** ، مترجم (القاهرة ، مكتبة مدبولى ، ١٩٧٧) .

ـ عبدالهادى الخطيب **الدور السياسى لحركة الاخوان المسلمين فى المجتمع المصرى ١٩٣٦ ـ ١٩٥٢** ، رسالة ماجستير غير منشورة (كلية الاقتصاد ـ جامعة القاهرة ، ١٩٨٠) .

(٣) **نموذج لهذا الاتجاه** عبدالله امام · **عبدالناصر والاخوان المسلمين** (القاهرة دار الموقف العربى ، ١٩٨٠) .

جابر رزق **الاخوان فى سجون ناصر** (القاهرة ، دار الانصار ١٩٨٠) .

(٤) **نموذج لهذا الاتجاه** د . مارلين نصر **الايديولوجية القومية العربية فى الخطاب الناصرى** (بيروت ـ مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨١) .

(٥) **نموذج لهذا الاتجاه** ـ د . حسن حنفى الدين والتنمية فى مصر ، فى د سعد الدين إبراهيم (تحرير) **مصر فى ربع قرن** (معهد الانماء العربى ، بيروت ١٩٨١)

Daniel Creceluis The Course of Secularization in Modren Egypt in John Esposito (ed.) **Islam and Development** (Syrcse University Press-1980).

٦ ـ وهناك بعض الدراسات أيضا التى تعرضت لموقع الدين فى السياسة الخارجية لمصر أثناء الحكم الناصرى ، مثل بحث « ب . ج . فاتكيوتس » ود . على الدين هلال(٦) .

ثالثا : أهمية الدراسة :

تثير دراسة العلاقة بين الدين والدولة فى مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠ ، أهميتين أساسيتين ، أولاهما فكرية أو نظرية ، وثانيتهما سياسية أو عملية .

بالنسبة للأهمية الفكرية ، يلاحظ أن قضية الدين والدولة قضية خلافية فى كل المجتمعات الإسلامية ، ويقوم الجدل بخصوصها على أساس ان التيار الدينى يطرح مقولة ان الإسلام دين ودولة ، وأن هناك أيديولوجية إسلامية متكاملة بينما تطرح التيارات السياسية الأخرى تصورات مختلفة عن علاقة الدين بالدولة ، حيث نجد من يفصل كلية بينهما ، أو من يحاول التوفيق ، لكل هذا اكتسبت الإشكالية أهميتها الفكرية الخاصة والتى تبدت فى أدبيات الفكر السياسى والاجتماعى المعاصر ، وفى أطروحات الفكر الاسلامى فى مصر ، منذ رفاعة رافع الطهطاوى ، ومرورا بجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وشبلى شميل وسلامة موسى وعلى عبدالرازق ، وطه حسين ، وانتهاء بأطروحات الثورة وكتابها .

بالنسبة للأهمية السياسية أو العملية ، فلقد تمثلت هذه الأهمية فى صعود ما يسمى بحركة الإحياء الإسلامى المعاصرة ، والتى واكبت عقد السبعينيات وأتت الثورة الإيرانية على قمتها ، وتزامن معها ظهور التنظيمات الدينية السرية والجماعات الإسلامية فى أغلب المجتمعات الإسلامية ، والتى اتخذ بعضها من العنف وسيلة لتحقيق أهدافه ، وأداة

(٦) نموذج لهذا الاتجاه :
Ali E. Hillal Dessouki: The Limits of instrumentalism. islam. in Egypt' Foreign Policuy, Unpoblished Paper Delivered at the Conference on islam in Foren Policy, Held at the Royal institute of international Affairs London, October 1982.

للتعامل السياسى مع خصومه ، وتبرز أيضا الأهمية العملية للدراسة فى كون هذه الحركة ـ حركة الإحياء الإسلامى ـ لا يمكن فهم حدودها وأبعادها وآفاق تطورها دونما فهم جذورها وأصولها الفكرية والعملية ، وهى الجذور التى حاولت الدراسة تلمسها من خلال حالة تطبيقية هى هنا المجتمع المصرى .

وحاولت الدراسة أيضا أن تتلمس الأبعاد الحقيقية لعلاقة الدين بالدولة خلال هذه الفترة لاستشراف الجوهر الذى يحكم عملية الاحياء الاسلامى المعاصرة . والدراسة فى سبيل إبراز هاتين الأهميتين حاولت أن تحدد المدركات النظرية لطرفى علاقة الصدام خلال حقبة ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠ ، وهما هنا : الاخوان المسلمون ، والنظام السياسى الناصرى ، وحاولت أيضا أن تحدد الأهداف العملية للطرفين والاجابات الفكرية والعملية التى قدمها النظام للاشكالية .

رابعا : فرضيات الدراسة :

تبحث هذه الدراسة فى عدة فرضيات رئيسية هى :

(١) إن إشكالية العلاقة بين الدين والدولة فى المجتمعات الإسلامية ، وفى مصر على وجه الخصوص ، تظهر بشكل واضح سواء على المستوى الفكرى أو العملى فى حالة وجود مستعمر غربى يحاول فرض نموذجه الحضارى .

(٢) إن إدراك عبدالناصر لدور الدين والمؤسسات الدينية ، الرسمية وغير الرسمية ، كان إدراكا محددا منذ البداية ـ أى منذ عام ١٩٥٢ ـ ولم يختلف الإدراك تبعا لمراحل التجربة ، بل تميز بالاستمرار والاتصال ، وما تغير هو الأسلوب وطريقة الطرح .

(٣) إن العلاقة بين نظام الحكم والحركات الدينية غير الرسمية اتسمت أساسا باستخدام العنف ، ولم يحدث حوار سياسى أو فكرى بين الطرفين .

(٤) مثل الدين فى إدراك القيادة السياسية جزءا من التراث القومى

العربى ، وإحدى الأدوات الفاعلة فى عملية التحول الثقافى نحو التنمية الشاملة .

(٥) إن تحليل خطب عبدالناصر ووثائقه توضح أنه لم يكن يشير إلى الدين فى مجال تبرير سياساته عادة ، إلا عندما يتهم بالخروج عن الدين وفى فترات عدم الاستقرار السياسى أو الأزمات السياسية الداخلية والخارجية التى يتعرض لها النظام .

خامسا : منهاجية الدراسة :

تأخذ الدراسة بأسلوب تعدد المناهج لكونه أفضل الوسائل فى تحليل الظاهرة الاجتماعية ، وعليه فلقد استندت الدراسة إلى هذه المناهج .

(١) المنهج التاريخى ـ الوثائقى[٧] : وهو من أقدم مناهج البحث العلمى ، ويتطلب تحديد مشكلة البحث وتجميع الحقائق والمعلومات المتعلقة بها ، وتحديد مصادرها الأولية والثانوية ، ثم تصنيف هذه الحقائق وتحليلها وإيجاد العلاقة فيما بينها ، ثم عرض النتائج وتفسيرها :

وما يهم فى المنهج الوثائقى أنه طريقة لاختبار الفرض بتحديد وتحليل البيانات والمعلومات من الوثائق والسجلات ذات الأشكال المتعددة ، ولقد قام الباحث من خلال استخدامه لهذا المنهج بتحديد وتقييم الوثائق الخاصة بالبحث وتوظيفها فى الاطار العام للبحث .

---

(٧) من المصادر الأساسية لهذا المنهج التى اعتمد عليها الباحث :

ـ د . فاروق يوسف احمد : دراسات فى علم الاجتماع السياسى ، الجزء الأول (القاهرة ، مكتبة عين شمس ، ١٩٧٧) .

ـ د . أحمد بدر : أصول البحث العلمى ومناهجه (الكويت ، وكالة المطبوعات ، ١٩٧٧) .

ـ د . عبدالباسط حسن محمد : أصول البحث الاجتماعى ، (القاهرة ، مطبعة البيان العربى ، ١٩٦٣) .

ـ د . محمد طلعت عيسى : البحث الاجتماعى . مبادئه ومناهجه (القاهرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٣) .

(٢) منهج الصراع : وفى هذا المنهج يفترض وجود موضوع للصراع وأطراف تتصارع حوله ، وثمن يدفع فى نهاية الصراع ، وفى ضوء ذلك وبدون دخول فى تفاصيل المنهج فسوف يتم استخدامه لدراسة طبيعة العلاقة بين عبدالناصر والمؤسسات الدينية غير الرسمية ، ولدراسة فترات الصدام الأساسية فى هذه العلاقة ، وتتمثل بشكل رئيسى فى فترتى ١٩٥٤ ، ١٩٦٥ حين اصطدم عبدالناصر بالإخوان المسلمين ، ويأتى منهج الصراع ليعبر عن علاقة تتسم بالتناقض فى المصالح والأهداف بين طرفيها(٨) .

(٣) كما تستخدم الدراسة تحليل المضمون كأداة لدراسة خطابات ووثائق وكتابات عبدالناصر وذلك على مستويين كمى وكيفى .

سادسا : خطة الدراسة :

تم تقسيم الدراسة إلى أربعة فصول ، قسم كل فصل منها إلى عدة مباحث على النحو التالى :

يتناول الفصل الأول « إشكالية العلاقة بين الدين والدولة قبل عام ١٩٥٢ » وموضوع العلاقة بين الدين والدولة فى المجتمعات الإسلامية الحديثة على ضوء عملية الاحتكاك الثقافى بالغرب فى ظروف الاستعمار والهيمنة التى بدأت مع قدوم الحملة الفرنسية (١٧٩٨ ـ ١٨٠١) وما أثاره ذلك على الفكر الإسلامى من تساؤلات . كما يتناول الفصل ما أثير حول هذه الإشكالية فى مصر خلال فترتين : ماقبل عام ١٩١٩ وما بعدها حتى عام ١٩٥٢ ، وكيف عالجت القوى والتيارات السياسية والفكرية فى مصر وقتئذ ـ وفى مقدمتها الوفد والإخوان ـ هذه الإشكالية . كما يدرس الفصل أيضا صدى الغاء الخلافة الإسلامية فى مصر خلال حقب العشرينيات من هذا القرن ، وينتهى الفصل بتناول مقدمات ثورة يوليو ١٩٥٢ وعلاقة هذه المقدمات بمشكلة البحث .

---

(٨) Richard. P. Appelbaum: **Theories of Social Change** (Chicago-Markham, Publishing Company, 1971) PP. 81-98.

ويدرس الفصل الثانى تحت عنوان : إدراك القيادة السياسية للعلاقة بين الدين والدولة فى مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠ ، الكيفية التى أدركت بها القيادة السياسية وبالذات عبدالناصر دور الدين ، وذلك فى أربعة محاور :

المحور الأول : يحلل فيه الدين كمقوم من مقومات القومية العربية فى مدركات النظام السياسى ، والثانى : تتم فيه دراسة الدين كعنصر فى عملية التغير الاجتماعى والتنمية الشاملة . والمحور الثالث : يتعرض للدين كعنصر فى عملية التعبئة السياسية ، أما المحور الرابع : فيدرس الدين كعنصر فى عملية المواجهة مع الصراع الخارجى واستند هذا الفصل إلى الوثائق الأساسية لعبدالناصر وللفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) مستخدما تحليل المضمون ، كأداة ، لإعطاء المدركات ، المصداقية الرقمية المطلوبة .

ويتناول الفصل الثالث الصدام بين النظام السياسى والإخوان المسلمين فى عامى ١٩٥٤ ، ١٩٦٥ . ويتم فى هذا الفصل تناول أبعاد ووقائع الصدامين بين النظام وجماعة الإخوان المسلمين ، وذلك من خلال محورين :

الأول : يتناول دراسة وقائع الصدام الأول عام ١٩٥٤ ، والثانى : يتناول دراسة وقائع الصدام الثانى عام ١٩٦٥ .

أما الفصل الرابع فيتناول النظام السياسى والمؤسسات الدينية الرسمية ، ويتم هذا من خلال تتبع وتحليل علاقة النظام السياسى بالمؤسسات الدينية الرسمية وذلك فى ثلاثة مباحث : الأول : يتناول بالتحليل قرار إلغاء التقاضى أمام المجالس الملية القبطية ، والمحاكم الشرعية . والثانى : يتناول قانون تطوير الأزهر وأثاره المختلفة وردود الفعل له . أما المبحث الثالث : فيتناول علاقة النظام السياسى بالطرق الصوفية وأبعاد هذه العلاقة .

أما المبحث الرابع وعنوانه « الدين وقضايا التطور الاجتماعى » . فيتناول أهم قضايا التطور الاجتماعى فى مجال علاقتها بالدين وموقف النظام السياسى منها ، وعليه تم تقسيم الفصل إلى محورين : الأول : يتناول بالتفصيل قضية التعليم وحجم التعليم الدينى ونوعيته مقارنا بالتعليم المدنى . أما الثانى : فيتناول موقف النظام السياسى من قضية المرأة والأحوال الشخصية .

الفصل الأول

اشكالية العلاقة بين الدين والدولة فى مصر قبل عام ١٩٥٢

إن إشكالية العلاقة بين الدين والدولة ، من الإشكاليات الفكرية والسياسية المهمة التى أثارت ـ ولاتزال ـ جدلا واسعا فى أغلب المجتمعات الإسلامية المعاصرة .

والملاحظ فى مجمل تطور هذه الإشكالية ، وصعودها ـ فكريا وعمليا ـ أن مصر لم تكن استثناء ، ولكنها كانت جزءاً من إطار أكثر اتساعا هو الإطار الإسلامى وأن هذه الإشكالية ليست قضية معاصرة وحسب ، بل إنها امتداد طبيعى لجذور قديمة تعود إلى بدايات النصف الأول من القرن التاسع عشر ، عندما بدأ الغرب على استحياء صدامه الحضارى مع المجتمع الإسلامى ، وهو الصدام الذى مالبث أن اتخذ أشكالا واضحة ومتنوعة مع سنوات النصف الثانى من القرن التاسع عشر . ومن الملاحظ أيضا أن هذه الإشكالية كانت دائما تعبر عن خلاف فى وجهات النظر بين من يقولون بالفصل بين الدين والدولة ، أيا كان هذا الدين إسلاما أو مسيحية ، وبين من يرون عكس ذلك ، ويؤكدون على تلازم الاثنين ، وإطلاق النظر بشأن الدين ليصبح دينا ودولة ، ووجد تيار ثالث حاول التوفيق بينهما فى صيغ متعددة .

هذا ويتناول الفصل بالدراسة أبعاد القضية فى المجتمع المصرى فى مبحثين :

المبحث الأول : إشكالية العلاقة بين الدين والدولة فى مصر من الحملة الفرنسية حتى ثورة عام ١٩١٩ .

ويتم فيه دراسة إسهامات رفاعة رافع الطهطاوى الفكرية والعملية ، وتجربة محمد على فى الإحياء الدينى والسياسى للدولة العثمانية ، ثم إسهامات الثورة العرابية ، وأخيرا تيارات الفكر السياسى والاجتماعى فى مصر حتى ١٩١٩ ، والتى تفرقت إلى ثلاثة : التيار الدينى الإسلامى ، والتيار العلمانى ـ العقلانى ، والتيار التوفيقى .

أما المبحث الثانى : فيتناول الإشكالية بين الثورتين ١٩١٩ ـ ١٩٥٢ وندرس فيه قضية الخلافة الإسلامية وما أثير حولها ودستور ١٩٢٣ وأزمة كتابى الإسلام وأصول الحكم "فى الشعر الجاهلى"، وإسهامات حركة الإخوان المسلمين وأخيرا مدخل عن ثورة ١٩٥٢ . وفى كل من المنهجين نعالج جوهر الإشكالية ومظاهرها ومواقف القوى السياسية والفكرية المختلفة منها ، وطبيعة العلاقة بينهما .

المبحث الأول

اشكالية العلاقة بين الدين والدولة فى مصر قبل عام ١٩١٩

حتى بداية القرن التاسع عشر وتحديدا قبل مجىء الحملة الفرنسية إلى مصر فى عام ١٧٩٨ كانت مصر ومعها بلدان المشرق العربى ، دولا إسلامية من حيث النظم والتقاليد والشرائع ولكن مالبثت الأوضاع أن تبدلت على المستوى الفكرى والثقافى العام وعلى المستوى السياسى بحلول الحملة الفرنسية وما تبعها من استعمار غربى وما قدماه من نماذج للفكر وللسلوك وللنظم الغربية ، نتج عنها إثارة المشكلة موضع البحث بين أنصار الموروث وأنصار الوافد ، وعبرت عن نفسها تحت مسميات عدة اختلفت باختلاف العصر ، والهدف ، وبتعدد الأشخاص والموضوع الذى أثيرت من خلاله ، فتارة تطرح باسم الخلاف بين الدين والعقل وتارة أخرى بين الأصالة والمعاصرة ، وتارة ثالثة بين الدين والدولة ، وأخيرا بين تيارات فكرية متصارعة كالإسلام والعروبة والفرعونية . وهى فى هذا جميعه تعكس طبيعة ، تعقد وتنوع ، عناصر الإشكالية .

وإذا جاز القول بأن تاريخنا الحديث ، هو فى حقيقته حلقات من ردود أفعال متتالية على التحدى الغربى « وذلك على كافة المستويات : سياسية

وعسكرية واقتصادية واجتماعية وثقافية »(١) ، فإنه لا يمكننا أن نفهم طبيعة التطور الذى طرأ على مجتمعنا على هذه المستويات إلا إذا فهمنا « من جهة حقيقة التحدى الذى يشكله الغرب ، ومن جهة أخرى ردود أفعالنا إزاء هذا التحدى »(٢) .

وفى ضوء هذا التصور فإنه ينبغى دراسة ما طرحه مفكرو هذه الفترة ، ويأتى فى مقدمتهم رفاعة رافع الطهطاوى ، والذى بتحليل أفكاره يمكن تحديد شكل ردود الفعل تجاه الحضارة الغربية ، ونوعية النموذج الإسلامى الذى قدمه فى مواجهة هذه الحضارة ، هذا على المستوى النظرى ، أما على المستوى التطبيقى فتأتى تجربة محمد على فى بناء الدولة الحديثة كنموذج لحجم ونوعية ما قدم .

أولا : اسهام رفاعة رافع الطهطاوى :

لقد تناول العالم الأزهرى الشيخ رفاعة رافع الطهطاوى (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) إشكالية العلاقة بين الدين والدولة فى المجتمع المصرى بشكل مختلف نسبيا عمن تلاه ، حيث يعود ذلك ضمن أسباب عديدة إلى عدم بروز التناقض بين النموذج الإسلامى ، والنموذج الغربى بشكل واضح نظرا لوجود دولة قوية يخشاها الغرب وقتئذ ، دولة محمد على . وعليه لم تكن القضية المطروحة بنفس الإلحاح الذى عاصرته إبان النصف الثانى من القرن التاسع عشر وهو ما يتضح فى فكر الطهطاوى الذى تعرض لها من خلال قضيتين :

(١) رؤيته لحجم التناقض بين فكرية العصور الوسطى الاسلامية وبين النموذج الغربى للتمدين .

(٢) رؤيته لإمكانات التوفيق بين النموذجين الغربى والإسلامى .

---

(١) د . هشام شرابى : **مقدمات لدراسة المجتمع العربى** (بيروت ، الأهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٧٧) ص ٩٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ٩٤ ـ ٩٥ .

١ ـ التناقض بين فكرية العصور الوسطى الإسلامية وبين النموذج الغربى للتمدين :

بهذا الصدد يقف رفاعة رافع الطهطاوى على الخط المواجه لبعض رجال الأزهر الذى كان يحذر من مخالطة الأوروبيين ، فضلا عن التفاعل معهم والأخذ عنهم ، لأنهم كانوا يعيشون فى إطار الفكر الذى استقر فى العصور الوسطى ، والذى يقسم الناس إلى مؤمنين وكفار ، على العكس من هذا قال الطهطاوى بالدعوة للتفاعل مع الحضارة الأوروبية والأخذ عنها فيما لا يخالف القيم والثوابت والشريعة والدين حيث يعتبر ذلك بمثابة المغناطيس الذى يجلب المنافع ، « فمخالطة الأغراب لاسيما إذا كانوا من أولى الألباب تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجاب »[٣] .

والطهطاوى وهو يهاجم سلفية العصور الوسطى ، من خلال مطالبته بالتفاعل مع الحضارة الأوروبية والأخذ عنها يدعو إلى حماية الدين والاعتزاز به ولكنه يكره التعصب له خاصة إذا كان هذا التعصب قادما من قبل الدولة ذلك :

« أن الملوك إذا تعصبوا لدينهم وتداخلوا فى قضايا الأديان وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم ، فإنهم يحملون رعاياهم على النفاق ، ويستعبدون من يكرهونه على تبديل عقيدته وينزعون الحرية منه ، فلا يوافق الباطن الظاهر ، فمحض تعصب الإنسان لدينه لاضرار غيره ، لا يعد إلا مجرد حمية ، أما التشبث بحماية الدين لتكون كلمة الله هى العليا فهو المحبوب والمرغوب »[٤] .

والطهطاوى فى هذا يدلل على تأثره بالنموذج الغربى وإدراكه للقضية على أنها صراع بين فكرية العصور الوسطى الإسلامية وفكرية النموذج

---

(٣) رفاعة رافع الطهطاوى **كتاب مناهج الالباب المصرية فى مباهج الاداب العصرية** ، الباب الثالث ، الفصل الثالث فى د محمد عمارة **الاعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوى** ، جـ ١ (بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٣) ص ٢٩٨

(٤) المصدر السابق ص ٥٥٦ ـ ٥٥٧

الغربى ، ولعل هذا ما دفع البعض إلى أن يصفه بأنه « أحد أركان النهضة العربية وإمامها فى مصر »[٥] ، وبأنه « كان بحق أول من مزج الثقافتين الغربية والشرقية »[٦] . وعليه يعد رفاعة رافع الطهطاوى بهذا أول من اقترب بشكل واضح من إشكالية الدين والدولة ، بعد أستاذه الشيخ حسن العطار الذى نصحه بقولته الشهيرة « إن بلادنا لا بد أن تتغير وأن يتجدد بها من العلوم والمعارف ما ليس فيها »[٧] . وتمثل هذا الاقتراب من رفاعة رافع الطهطاوى فى مؤلفه الشهير « تخليص الإبريز فى تلخيص باريز » الذى وضعه بعد رحلته إلى فرنسا عام ١٨٢٦ ـ ١٨٣١ ، وتمثل أيضا فى ترجماته الشهيرة عن التشريعات والعلوم والقوانين الغربية والفرنسية منها على وجه الخصوص .

وحاول الطهطاوى فى كل هذا أن يوجد تيار التوفيقية الفكرية بين النموذجين الغربى والاسلامى ، وبهذا يكون كما وصفه البعض « أول من تقدم على أبناء وطنه فى نقل علوم الغرب إلى الشرق »[٨] .

وهو عندما يعجب بالنمط الأوروبى ويدعو إلى أن نبدأ من حيث انتهت أوروبا لا يغلف دعوته هذه أو يداريها فهو يريد « أن يوقظ سائر بلاد الاسلام من نوم الغفلة كى يبحثوا عن العلوم البرانية والفنون والصنائع وهى التى كمالها ببلاد الافرنج ثابت شائع والحق أحق أن يتبع »[٩] وفى رأيه أن الذين يرفضون الأخذ عن أوروبا بحجة رفض الاستيراد للعلوم الأجنبية : « واهمون ، لأن الحضارة دورات وأطوار ، وهذه العلوم قد كانت إسلامية عندما كنا نعيش عصر نهضتنا ، فأخذتها

---

(٥) عمر طوسون · البعثات العلمية فى عهد محمد على ثم فى عهد عباس الاول وسعيد (الاسكندرية مطبعة صلاح الدين ، ١٩٣٤) ص ٤٧

(٦) عبدالرحمن الرافعى مصر محمد على (القاهرة ، دون ناشر ، د ن) ، ١٩٣٠) ص ٤٧٠

(٧) د ـ محمد عمارة · تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة (القاهرة ، دار الهلال ، ١٩٨٢) ص ٧٧

(٨) لويس سيخو اليسوعى الأدب العربى فى القرن ١٩ الجزء ٢ (بيروت ـ د ن ـ ١٩٢٦) ص ٩

(٩) رفاعة رافع الطهطاوى تخليص الابريز فى تلخيص باريز · الخطبة فى محمد عمارة الاعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوى ، مصدر سابق جزء ٢ ـ ص ١٢

عنا أوروبا وطورتها ، وواجبنا الآن أن نتتلمذ عليهم كما تتلمذوا على أسلافنا » [١٠] .

ورفاعة رافع الطهطاوى يطلب من الأزهر أن يضيف إلى علوم الشريعة « معرفة سائر المعارف البشرية المدنية التى لا تدخل فى تقدم الوطنية فهذه العلوم الحكمية ـ أى المعلله بحكمة وعلة ـ لم تزل كتبها إلى الآن فى خزائن ملوك الاسلام كالذخيرة »[١١] .

ويقارن رفاعة رافع الطهطاوى بين الدستور الفرنسى والقرآن والسنة ويجعل قيمة العدالة هى المعيار للمقارنة ، وما يقال عن الدستور يقال بشأن القوانين والتشريعات الأخرى ، والتى تأثرت بتراثنا فى التشريع أيضا حيث « إن الذى جاء به الاسلام من الأصول والأحكام هو الذى مدن بلاد الدنيا على الاطلاق ، وما نسميه بفروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية . وما نسميه بالعدل والاحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية »[١٢] .

وهكذا تتضح أبعاد القضية فى إدراك الطهطاوى من خلال فهمه لطبيعة العلاقة ـ اختلافا أو اتفاقا ـ بين إسلام العصور الوسطى ، والنموذج الغربى للتمدين ، وهى الجوانب التى تتضح أكثر فى المحور الثانى .

٢ ـ رؤيته لامكانات التوفيق بين النموذجين الغربى والاسلامى :

يظل لفكر رفاعة رافع الطهطاوى بعض الجوانب التى هى بحاجة إلى تفصيل ، وبالأخص تلك التى تتصل بمحاولة التوفيق والتوازن بين النموذجين الغربى والاسلامى من خلال تحديد طبيعة ونوعية الفروق بينهما ، فهو يدرك أن ثمة فروق نوعية بين علوم وفلسفة النموذج الغربى ،

---

(١٠) رفاعة رافع الطهطاوى : مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية ، الخاتمة ، الفصل الثانى ، فى . محمد عمارة ، المصدر السابق جزء ١ ص ٥٣٤

(١١) المصدر السابق .

(١٢) رفاعة رافع الطهطاوى : كتاب المرشد الأمين للبنات والبنين ، الباب الرابع ، الفصل الخامس فى محمد عمارة المصدر السابق جزء ٢ ص ٤٦٩

وبين علوم وفلسفة النموذج الاسلامى ، وهو لذلك يرى ضرورة الأخذ فى مجال العلوم والمعارف غير الفلسفية دونما الأخذ فى مجال الفلسفة حيث يتحفظ عليها قائلا : « غير أن لهم فى العلوم الحكمية ـ الفلسفية ـ حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية ويقيمون على ذلك أدلة يعسر على الانسان ردها »(١٣) .

والملاحظ أيضا أن ترجمته للقوانين الأوروبية والفرنسية على وجه الخصوص ، لم تجعله يغفل عما فى التراث الاسلامى من فقه فى المعاملات جدير بأن « نحييه ونطوع قواعده لظروف الزمان والمكان وما حملت من تجدد فى المصالح وتغيرات فى العادات والأعراف »(١٤) .

ويرى البعض أن الطهطاوى كان واعيا « لمخاطر ربطه الشرق الاسلامى بإسار التبعية الحضارية للغرب »(١٥) ، تمثل هذا فى تراثه الفكرى وإسهاماته العملية فى مجالات الترجمة والتأليف وهو التراث الذى لا يمكن إيفاؤه حقه دونما معرفة السياق الحضارى والتاريخى والسياسى العام الذى أتى فيه ، وهو سياق دولة محمد على ، تلك الدولة التى حاول صاحبها أن يؤسسها على نفس النمط الأوروبى ، وإن حاول فى ذات الوقت استخدام الأسلوب التوفيقى بين التراث والحضارة الحديثة ، وهى ذات الدائرة التى انعكست على أعمال رفاعة رافع الطهطاوى الفكرية . وكأن هذا التوفيق أو التوازن عملية ممتدة وجدلية بين المفكر وواقعه .

وأيا كان التقسيم الذى يساق بشأن رفاعة رافع الطهطاوى فإنه يظل بحق « من أوائل الذين نشروا الثقافة وحطموا الجهل وعلموا الحكام والشعوب أن المعرفة هى الطريق الوحيد لنشر العدل الاجتماعى وإقامة

---

(١٣) رفاعة رافع الطهطاوى : تخليص الابريز فى تلخيص باريز ، المقالة الثالثة ، الفصل الثالث عشر ، مصدر سابق ،ص ١١٤ .

(١٤) د . محمد عمارة : تيارات اليقظة الاسلامية الحديثة ، مصدر سابق ، ص ٩٠ .

(١٥) د . محمد عمارة : المصدر السابق ، ص ٩١ .

مجتمع الحرية سواء أكانت الحرية الطبيعية أو السلوكية أو الدينية أو المدنية أو السياسية »[١٦] .

ثانيا : دولة محمد على :

لقد عكست إشكالية العلاقة بين الدين والدولة نفسها على المجتمع المصرى مع بدايات القرن التاسع عشر ، وتمثل هذا الانعكاس فى عملية التحديث والنهضة التى قادها محمد على باشا (١٧٧١ ـ ١٨٤٩) ، والملاحظ على هذه العملية ، أنها قد أحدثت آثارا مهمة على مستويات عدة ، فعلى مستوى القاعدة المادية للمجتمع نقلت مصر من وضع متخلف إلى وضع عصرى متقدم . ففى جهاز الدولة ، بدأت البعثات العلمية التى درست فى أوروبا فى تكوين جهاز دولة حديث ، وفى تطوير الثقافة العربية الاسلامية وريادة بعض التراث وإحيائه ومواصلة المسيرة التى توقفت ، كما يقول البعض « بسيادة عصر الانحطاط الحضارى »[١٧] . ووضح لرواد الثقافة هؤلاء أنهم يواصلون فى عهد محمد على ما بدأه نظراؤهم فى عصور الازدهار الاسلامى ، كما تكون الجيش الوطنى الحديث عام ١٨٢٠ لحماية النهضة وتمهيد السبيل أمامها حتى تتطور .

وفى مجال الزراعة : ألغى نظام الالتزام عام ١٨١٤ ووزعت الأرض على الفلاحين تكليفا ، من ثلاثة إلى خمسة أفدنة ، وسيطرت الدولة بالتخطيط على الانتاج الزراعى وتطورت المحاصيل .

وفى مجال التجارة : قام محمد على بإلغاء سيطرة التجار الأجانب على السوق الداخلية والخارجية للتجارة المصرية من خلال بعض التشريعات التجارية والضريبية والتى قوبلت فى حينها برفض من رجال

---

(١٦) د . أحمد أحمد بدوى : رفاعة رافع الطهطاوى طبعة ثانية (القاهرة ، مطبعة لجنة البيان العربى ، ١٩٥٩) ص ٣٣٥ .

(١٧) د . محمد عمارة : تيارات اليقظة الاسلامية الحديثة ، مصدر سابق ، ص ١١٩ ـ ١٢٠ .

الدين التقليديين ، خاصة عندما قرر الحاكم الجديد عدم تقديم مزيد من التنازلات للمشايخ أو إعفائهم من الضرائب[١٨] .

وفى مجال الصناعة : أقام محمد على أول نهضة صناعية حقيقية فى مصر حين أنشأ صناعات مدنية عديدة وعلى رأسها الصناعات الحربية فى بولاق أما على مستوى علاقة الدين بالدولة أو علاقة النظام السياسى برجال الدين ومؤسساته فى دولة محمد على فإنه يثار بشأنها أربع نقاط :

أ ـ الموقف السلبى لمحمد على من رجال الأزهر بل وضربه لهم من خلال موقفه من السيد عمر مكرم ، ثم تقليصه لدورهم السياسى بعد بدئه لعملية العلمنة فى مصر .

ب ـ وتأكيدا لعلمانية الدولة وفقا لتصور محمد على ، قام بانتزاع الاشراف على أوقاف الأزهر وبالتالى تحكم فى مصادر تمويله ، وأصبح تعيين شيخ الأزهر وفقا لارادة الدولة ، وهو ما سبب تحجيم دور الأزهر وتبعيته للدولة[١٩] .

جـ ـ قام محمد على بعلمنة بعض أحكام القضاء المصرى واستقدام بعض أحكام القانون الجنائى الفرنسى وقام بتصفية بعض المدارس الاسلامية ورافق هذا اتجاه إلى المدارس الحديثة التى تهتم بالمواد الحربية والهندسية وغيرها .

د ـ يثار بشأن تقييم مجمل تجربة محمد على أنها كانت بمثابة عملية إحياء دينى وسياسى آتية من داخل الدولة العثمانية بهدف إحيائها ، وبهدف تحدى النموذج الغربى الذى بدأ يفرض ذاته على المجتمع الاسلامى . وأن محمد على لم يكن يهدف إلى ضرب الخلافة العثمانية بل يهدف إلى

---

(١٨) المصدر السابق : ص ١١٨ ـ ١٢٠ .

(١٩) د . رءوف عباس : الدور الوطنى للأزهر ، الأهرام بتاريخ ٢٧-٣-١٩٨٣ ، ص ٧ .

إحياء هذه الخلافة من منطلق سياسى جديد يأخذ فى حساباته طبيعة التحديات المحيطة به [20] .

ثالثا : تيارات الفكر السياسى والاجتماعى فى مصر حتى ثورة عام ١٩١٩ :

قدم محمد على من خلال نموذجه فى التحديث عديدا من الاجابات المهمة التى حسمت عمليا تساؤلات فرضتها تحديات المرحلة وبدء التعامل المباشر مع النموذج الغربى ولعلها نتيجة طبيعية ، تتفق وأحد الافتراضات الرئيسية للدراسة ، وهو أن هذه الاشكالية تثار عادة عندما تجابه مصر بتحد خارجى يفرض نفوذه السياسى والعسكرى يحدث نوعين من ردود الفعل : **أولهما** فى حالة النهوض وتقديم النظام السياسى مشروعا سياسيا وحضاريا لمواجهة التحدى فإنه يقل الحديث عنها ، باعتبار أن هناك ممارسات عملية لمواجهة التحدى ، وهذا ما حدث تحديدا مع تجربتى : محمد على وعبد الناصر . **وثانيهما** : فى حالة عجز النظام أو الدولة عن المواجهة فتثار المشكلة بشكل حاد على مستوى التيارات الفكرية على اختلافها وهى الحالة التى تجسدها الفترة الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر حتى ثورة عام ١٩١٩ ، حيث نجد أن إسهام الثورة العرابية كان له مردوده الفكرى والسياسى المهم على إبراز تيارات فكرية متعددة ، تحاول مواجهة التحدى الغربى من خلال تقديم البديل النظرى ،

وبداية نستعرض إسهامات الثورة العرابية تجاه إشكالية العلاقة بين الدين والدولة ، من خلال تقصى أبعاد موقفها الفكرى من مسألتى الخلافة ، والدين بوجه عام . ثم نستعرض بعد ذلك التيارات الفكرية التى ظهرت فى مصر قبل ثورة ١٩١٩ والتى تراوحت بين التيار الدينى ، والتيار العلمانى ، والتيار التوفيقى .

---

(٢٠) وجهة النظر هذه يعبر عنها : طارق البشرى : الحركة السياسية فى مصر ٤٥ ـ ١٩٥٢ (القاهرة ، دار الشروق ، ١٩٨٣) المقدمة الجديدة للكتاب .

(١) خبرة الثورة العرابية :

يرى البعض بشأن الثورة العرابية أن : « العرابيين لم يكونوا يعرفون ماذا يريدون أو على الأصح كانت ورطتهم أنهم كانوا يريدون أشياء متناقضة ، كانوا من جهة يريدون (مصر للمصريين) أى يريدون القومية ، ولكنهم من جهة أخرى كانوا يقبلون بالتبعية للثيوقراطية العثمانية ، بعبارة أخرى كانوا فى علاقاتهم بالخليفة السلطان العثمانى يقبلون الخليفة ولكن يرفضون السلطان . وبالمثل فبينما نجد أنهم كانوا يطلبون الحياة الديمقراطية الدستورية فقد منعهم تكوينهم النفسى المحافظ من إدراك أن الديمقراطية والدستورية هما فى الأساس منتجات أوروبية مؤسسة على نظرية الحق الطبيعى وليس لها جذور فى التراث الثيوقراطى التقليدى[٢١] .

ثم يصل هذا الرأى إلى نتيجة مؤداها أنه « حتى لو انتصر العرابيون فإن حيرتهم كانت كفيلة بتبديد طاقتهم دون جدوى بسبب عدم وضوح إدراكهم للاتجاه الصحيح ، وأن مشلكتهم الحقيقية لم تكن موقفهم من الجيوش الغربية ولكن موقفهم من القيم الغربية »[٢٢] .

بيد أن هذا الرأى يساق بشأنه العديد من التحفظات. أهمها إغفاله للسياق الاجتماعى والسياسى الذى قامت فيه الثورة العرابية والذى تمثل بوجود مجتمع يواجه بتحد غربى على المستوى الحضارى والعسكرى معا ، وبعملية تغريب من قبل الخديوى لمجمل المؤسسات والنظم والقيم السائدة ، بالاضافة إلى هذا فإن الرأى السابق يتبنى المفهوم الأوروبى للعلمانية وللثيوقراطية ويطبقه على المجتمع المصرى عام ١٨٨٢ ، دونما إمعان للفهم فى اختلاف البيئتين حضاريا وسياسيا ، والاقتصار على ظاهر الأمور ، فكان منطقيا أن يصل إلى نتائجه السابقة .

---

(٢١) د . لويس عوض : قصة العلمانية فى مصر ، المصور ، العدد ٣٠٧٦ بتاريخ ٢٣-٦-١٩٨٣ ص ٣٦

(٢٢) المصدر السابق . ص ٣٦ ـ ٣٧ .

ووضعا لقضية ثيوقراطية الثورة العرابية فى إطارها الصحيح وفى مواجهة الرأى السابق أيضا يرى آخرون أن عرابى « حاول ما لم ننتبه إليه حتى الآن وهو أن يقوم بثورة وطنية فى مصر وفى الوقت نفسه المحافظة على الوحدة الاسلامية سواء سميت الخلافة الاسلامية أو الجامعة الاسلامية أو الجامعة الشرقية » [٢٣] .

ويشير إلى أننا قد قلدنا الدول الأوروبية فى مجال وصفها للدولة العثمانية بالرجل المريض ، ولم نحاول إعادة كتابة تاريخها من منظور إسلامى ووطنى فقد « كانت الدولة العثمانية بالرغم من كل عيوبها رمزا للوحدة الاسلامية ورمزا لمواجهة التحدى الغربى وإثباتا للهوية الاسلامية ضد التغريب »[٢٤] .

وهو ما دفع أحمد عرابى بالتالى إلى اتخاذ موقف المناصرة والطاعة للخليفة العثمانى ، فى نفس الوقت الذى يثور فيه ضد الانجليز ، مجسدا بهذا موقفه من مسألة العلمانية والثيوقراطية وقائلا :

« معترفون بسيادة مولانا السلطان الأعظم . وإننا نرجو أن تجتمع كلمة المسلمين فى سائر الأقطار وتتحد قلوب المؤمنين لتكون يدا واحدة فى وقاية دولتنا من جميع النوازل أعاذها الله منها ، ولا نشك فى أن إخواننا المسلمين يجدون فى بث الاتحاد بينهم وجمع الكلمة على تأييد ملكنا وسلطاننا المعظم خلد الله سلطانه »[٢٥] .

ولكنه يرى بعد ذلك أنه بالرغم من « أننا جميعا ابناء السلطان ونعيش فى أسرة بيت ، ولكن كما هى الحال فى الأسرة فنحن أهالى الأقطار الاسلامية لكل منا حجرة مستقلة ، يترك لنا أمر تنظيمها حسب إرادتنا حتى لا يسمح للسلطان نفسه بالتدخل فى ذلك »[٢٦] .

---

(٢٣) د حسن حنفى « الدين والثورة » فى الثورة العرابية مائة عام (القاهرة . دار الموقف العربى . ١٩٨١) ص ٤١

(٢٤) المصدر السابق ص ٤٠ - ٤١

(٢٥) مذكرات عرابى كشف الستار عن سر الأسرار فى النهضة المصرية المشهورة بالثورة العرابية فى عامى ١٢٩٨ - ١٢٩٩ الهجريين وفى ١٨٨١ - ١٨٨٢ الميلاديين الجزء الأول (القاهرة دار الهلال) ص ٨٦

(٢٦) المصدر السابق ص ١٠٤

إن أحمد عرابى بهذا المعنى حاول أن يؤكد على ثنائية الدور الذى قامت من أجله ثورته ، فهى ثورة وطنية تسعى لتحقيق أهداف ومطالب سياسية داخلية بالأساس ، وهى ثورة تهدف لتأكيد البعد الاسلامى الحضارى ، وهو ما استعصى على فهم البعض ممن يخضعون تاريخهم لمناهج البحث الغربى القاصرة . ولأن موقف الثورة العرابية ، أتى فى إطار عمليات طرح النموذج الغربى فى مواجهة النموذج الاسلامى ، فلقد أحدث ردود أفعال مختلفة تراوحت بين قبوله والسير فى ركابه ، أو مهادنته وانتظار نتائجه أو رفضه كلية .

ولعل فى موقف رجال الأزهر من الثورة العرابية ما يفيد فى تقييم اسهامها فى موضوع العلاقة بين الدين والدولة وهو الموقف الذى تراوح بين فريق أول يمثله بعض مشايخ الأزهر الذين ساروا فى طريق الثورة (٢٧) وأفتى أحدهم « بأنه لا يصح أن يكون توفيق حاكما للمسلمين بعد أن باع مصر للأجانب باتباع ما يشير به عليه القنصلان ولذلك وجب عزله .. وأن مصر تؤيد عرابى » (٢٨) ، كما افتى الشيخ حسن العدوى ، بشرعية عصيان الخديوى فقال : « إنه بأمر الله ورسوله لن تطاع أوامر الخديوى وأن الوقت قد حان لنشوب حرب مقدسة »(٢٩) . وفريق ثان رفض الثورة كلية وتهادن مع الخديوى والانجليز وكان على رأسه الشيخ محمد العباس ، والشيخ حمزة فتح الله ، وازدادت قوة هذا الفريق بعد استصدار الانجليز من السلطان العثمانى فتوى تقول بعصيان عرابى له والتى مثلت قمة التوتر بين عرابى والسلطان والتى قضت بالضرورة على مقولة ولائه المطلق للسلطان العثمانى أو تناقضه تجاه سلطانه ومتطلبات ثورته الوطنية . أما الفريق الثالث ، فقد توسط الفريقين وتريث قليلا

---

(٢٧) د . رءوف عباس : الدور الوطنى للأزهر ، مصدر سابق ، ص ٧ .
(٢٨) د . حسن حنفى : الدين والثورة فى الثورة العرابية ، مصدر سابق ، ص ٤٥ .
(٢٩) المصدر السابق : ص ٤٥ ـ ٤٦ .

فى موقفه من الثورة العرابية وإن انحاز إليها ومثل هذا الفريق الامام محمد عبده وعلى مبارك[٣٠] .

ولقد كان لاسهامات الثورة العرابية ، النظرية والعملية تأثيرها الواضح على إبراز تيارات الفكر السياسى والاجتماعى فى مصر ، والتى ظلت تقدم إسهاماتها حتى ثورة عام ١٩١٩ . وهى التيارات التى يمكن تصنيفها إلى ثلاثة : التيار الاسلامى والتيار العلمانى والتيار التوفيقى .

٢ ـ التيار الدينى الاسلامى :

بدأ هذا التيار فى صورة مجابهة فكرية مع الاستعمار الغربى ، وتمثلت أهم قياداته فى جمال الدين الأفغانى (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) فى مصر وعبد الرحمن الكواكبى (١٨٥٤ ـ ١٩٠٢) فى الشام وعبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠) فى المغرب العربى ، ولقد هدف هذا التيار إلى إحداث يقظة إسلامية فى مواجهة جمود وتخلف فكرية الدولة العثمانية ـ خاصة الجانب السلبى فى هذه الفكرية ـ وضد هيمنة وتسلط النموذج الغربى ، ومن ثم وجدت داخل هذا التيار عدة مدارس فكرية كان أهمها مدرسة الاصلاح الدينى التى تميزت بقسمات فكرية مهمة مثل : العودة إلى المنبع ، حيث « الطموح فى العودة إلى المنابع الأولى والنقية للاسلام متجاوزة أو مسقطة البدع والخرافات التى أثقلت العقل الاسلامى بالقيود »[٣١] ، والعقلانية الدينية ، حيث تستخدم العقل وبراهينه فى فهم الدين وفق نصوصه وبوعى بمقاصده ومراميه ، ثم تجدد ذاتى ، يبعث من ترسانة الأمة الفكرية وتراثها الحضارى ما يعينها على مواجهة المهام ومجابهة التحديات ،

---

(٣٠) د . زكريا سليمان بيومى · التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين دراسة تاريخية فى فكر الشيخ محمد عبده (القاهرة ، مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر ، ١٩٨٣) ص ٧١ ـ ٧٥

(٣١) د . محمد عمارة الجامعة العربية والجامعة الاسلامية المستقبل العربى . العدد ٢٤ ـ فبراير ١٩٨٣ (مجلة شهرية تصدر فى بيروت عن مركز دراسات الوحدة العربية) ص ٧١ ـ ٩٦ . ص ٧٥

وأخيرا النظر فى الحضارة الغربية من واقع مستقل ومتميز لمعرفة أسرار تفوق الخصوم « وذلك حتى نمتلك هذه الأسرار ونتمثلها ونستعين بها فى الصراع مع النموذج الغربى »(٣٢) .

وما يهمنا بشأن التيار الاسلامى على وجه العموم هو مظهر وجوده فى مجتمع الدراسة وقادة فكره ، بمعنى آخر يصبح الحديث عن رؤية جمال الدين الأفغانى الذى عاش فى مصر تسع سنوات (٢٣ مارس ١٨٧١ ـ ٢٤ أغسطس ١٨٧٩) والامام محمد عبده ، هنااستجلاء لاتجاهات هذا التيار لاشكالية العلاقة بين الدين والدولة فى مصر خلال الفترة موضع البحث .

أ ـ جمال الدين الأفغانى :

تمثلت رؤية جمال الدين الأفغانى لإشكالية العلاقة بين الدين والدولة من خلال موقفه من مسألتى الأصالة والمعاصرة ، وموقفه من الاسلام وقضايا الحكم فى ضوء التحدى الاستعمارى الانجليزى الذى كان قائما وقت دعوته .

وبالنسبة لموقفه من قضية الأصالة والمعاصرة يرى الأفغانى أن « الظهور فى مظهر القوى لدفع الكوارث إنما يلزم له التمسك ببعض الأصول التى كان عليها آباء الشرقيين وأسلافهم وهى ما تمسكت به أعز دولة أوروبية » (٣٣) ويرى البعض فى تفسير هذا الرأى الذى صار بمثابة المنهج للأفغانى أنه لا يعنى تقديس الماضى ولا الأخذ بجميع أصوله وإنما الذى يعنيه هو الأخذ ببعض الأصول الثابتة له والتى تمثل القسمات المميزة للمجتمع الاسلامى (٣٤) ، وهكذا فإن المطلوب وفق منهج الأفغانى هو البدء من بعض أصول الماضى الصالحة ، والتى استلهمها الأوروبيون

---

(٣٢) المصدر السابق : ص ٧٥ ـ ٧٦ .

(٣٣) المصدر السابق : ص ٧٥ ـ ٧٦ .

(٣٤) جمال الدين الأفغانى : منهج العروة الوثقى وأهدافها . فى محمد عمارة : الاعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى (القاهرة ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، (١٩٦٨) ، ص ٥٣٣ .

عندما استعانوا بتراثنا فى نهضتهم مع وعينا بأنها هى المدخل والسبيل الذى يعين على التجديد والتحديث والتطوير بل أن الأفغانى يخالف من يقيم حضارته على مبدأ الانبهار بالغرب وليس مبدأ الاختيار منه أو أن نبدأ من حيث انتهى الغرب حيث يقول فى منهاج العروة الوثقى :

« إنه لا ضرورة فى ايجاد المنعة إلى اجتماع الوسائط وسلوك المماليك التى جمعها وسلكها بعض الدول الغربية الأخرى ، ولا حاجة للشرقى فى بدايته أن يقف موقف الأوروبى فى نهايته ، بل ليس له أن يطلب ذلك ، وفيما مضى أصدق شاهد على أن من طلبه فقد أوقر نفسه وأمته وقرا أعجزها وأعوذها »(٣٥) .

فهو يدعونا هنا إلى عدم وجود ضرورة أن يبدأ الشرق الاسلامى من حيث انتهت حضارة الغرب ، بل لا بد من الحفاظ على الطبيعة الخاصة والتميز الذاتى ، ويتقدم جمال الدين الأفغانى خطوات فى تشخيصه للقضية ، حين يرى فى أولئك الذين يؤمنون بالنموذج الغربى كلية وبلا تعديل ، خطرا على استقلال الأمة ومقدمة لفقدان هذا الاستقلال عن طريق الاستعمار حيث :

« إن أشد وطأة على الشرق وأدعى إلى تهجم أولى المطامح من الغربيين وتذليل الصعاب لهم وتثبيت أقدامهم هم أولئك الناشئة الذين بمجرد تعلمهم لغة القوم والتأدب بأسفل آدابهم يعتقدون أن كل الكمالات إنما هو فيما تعلموه من اللسان على بسائطه وفيما رأوه من بهرج مظاهر الحالات وقراءة سير وسير من قطع مراحل من الغربيين فى سبيل الأخذ فى ترقيته أمته وبدون أن يسبروا من ذلك غورا أو يفهموا لتدرجهم معنى ، ويعتقد الناشىء الشرقى أن كل الرذائل ودواعى الحطة ومقاومات التقدم إنما هى فى قومه ، فيجرى مع تيار غريب من امتهان كل مادة شرقية ، ومن كل مشروع وطنى

---

(٣٥) د . محمد عمارة : تيارات اليقظة الاسلامية الحديثة . مصدر سابق . ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤

تتصدى له فئة من قومه أو أهل بلده . ويأنف من أى عمل ما لم يشارك فيه الأجنبى ولو اسما » [٣٦] .

إن جمال الدين الأفغانى يقيم منهاجه على أساس نقد أسلوب التقليد والانبهار غير الواعى لكل ما هو غربى ، ونقد أولئك الذين يجعلون من نهايات الغرب الحضارية بدايات لنهضتهم الحضارية ، فمسيرة الغرب من نقطة بدئه فى الحضارة والصناعة حتى الموقع الذى بلغه الآن ، قد أكسبه مرانا وقوة وجعلته عملاقا فى الدروب والمجالات التى تطور فيها ، « فإذا تعلقنا ونحن الضعاف بنهاياته وثمراته كنا أقصر منه قامة وأضعف بنية وأعجز منه فى المباراة ، ومن هنا يأتى خطر الضم والالحاق إن لم يكن فى الشكل والاحتلال العسكرى ، ففى الاقتصاد والأسواق »[٣٧] .

وتأكيدا لقناعاته ولمنهجه الفكرى تجاه هذه الاشكالية يضرب جمال الدين الأفغانى مثالين من واقع الشرق الإسلامى : الأول : ينسحب على ما صنعه العثمانيون من تنظيمات وإصلاحات نقلوها ، كاملة عن الغرب ، والثانى : فى نموذج محمد على وما أحدثه فى التربة المصرية من تأثيرات سلبية حين احتذى النموذج الغربى . وفى هذا يقول الأفغانى :

« لقد شيد العثمانيون عددا من المدارس على النمط الجديد ، وبعثوا بطوائف من شبابهم إلى البلاد الغربية ليحملوا إليهم ما يحتاجون من العلوم والمعارف والآداب ، وكل ما يسمونه تمدنا ، وهو فى الحقيقة تمدن للبلاد التى نشأ فيها ، على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الانسانى ، فهل انتفع المصريون والعثمانيون بما قدموا لأنفسهم من ذلك ، وقد مضت عليهم أزمان غير قصيرة ؟ نعم . ربما وجد بينهم أفراد يتشدقون بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية (يقصد القومية) ، وما شاكلها وسموا أنفسهم زعماء الحرية .. ومنهم آخرون قلبوا أوضاع المبانى والمساكن ، وبدلوا هيئات المأكل والملابس والفرش والآنية ، وسائر الماعون ، وتنافسوا

---

(٣٦) جمال الدين الأفغانى . كتاب خاطرات جمال الدين الأفغانى . فى محمد عمارة . مصدر سابق ص ١٩٠ .

(٣٧) د . محمد عمارة : تيارات اليقظة الاسلامية الحديثة ، مصدر سابق ، ص ٢٢٨ .

فى تطبيقها على أجود ما يكون منها فى الممالك الأجنبية ، وعدوها من مفاخرهم ، فنفوا ثروتهم إلى غير بلادهم ، وأماتوا أرباب الصنائع من قومهم . وهذا جدع لأنف الأمة ، يشوه وجهها ويحط بشأنها !! لقد علمتنا التجارب أن المقلدين من كل أمة ، المنتحلين أطوار غيرهم ، يكونون منافذ لتطرق الأعداء إليها ، وطلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات يمهدون لهم السبيل ، ويفتحون الأبواب ثم يثبتون أقدامهم »[٣٨] .

إن بناء الدولة الحديثة ، وتمدينها عند جمال الدين الأفغانى يستمد أصوله من كونه تعبيرا عن الذات أولا ، ثم الأخذ من الغرب ما يتواءم وهذه الذات ، أو ما ينقصها ، وأن احتذاء النموذج الغربى على عيوبه وبكل مفاهيمه ونظمه بما فيها نظمه الخاصة بالدين والدولة ، يؤدى بالنسبة لبلدان المشرق الإسلامى إلى حالة من التبعية السياسية والحضارية ، ولعل الدلالة المباشرة لهذا المنهج ، كما يقول البعض : « هى عمق الثورة على النموذج الغربى لدى الأفغانى »[٣٩] .

وبالنسبة لرؤية جمال الدين الأفغانى لعلاقة الدين بنظام الحكم ، فإنه يرى بضرورة أن يسمح للشعب أن يأخذ دوره السياسى والاجتماعى فى مجال المشاركة فى الحكم . وتتمثل هذه الرؤية فى العديد من اطروحاته النظرية وفى ممارساته السياسية ، وفى نصائحه السياسية التى قدمها لبعض حكام المسلمين : كالخليفة العثمانى ، والخديوى الذى قال له : « إن قبلتم نصح المخلص وأسرعتم فى اشتراك الأمة فى حكم البلاد عن طريق الشورى فتأمرون بإجراء انتخاب نواب عن الأمة ، تسن القوانين باسمكم وبإرادتكم يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم »[٤٠] .

---

(٣٨) جمال الدين الافغانى · كتاب خاطرات جمال الدين الأفغانى ، مصدر سابق ، ص ١٩٥ ـ ١٩٧ .

(٣٩) يقارن هنا وبتفصيل اكثر :
ـ ليونارد بايندر : الثورة العقائدية فى الشرق الاوسط : ترجمة خيرى حماد (القاهرة ، دار القلم ، ١٩٦٦) ص ٩٨ ـ ١٢٠ .

(٤٠) الافغانى . الأعمال الكاملة ، مصدر سابق ، ص ٥٢١ ـ ٥٢٢ .

ب ـ الإمام محمد عبده :

انطلقت رؤية الإمام محمد عبده لإشكالية العلاقة بين الدين والدولة ، من خلال إشكالية أخرى أكثر شمولا هى العلاقة بين النموذج الإسلامى والنموذج الغربى ، وبين الاسلام والعقل[٤١] ، ويرجح البعض أن محمد عبده قد تأثر بمقدمة ابن خلدون وبنظريته فى تفسير التاريخ ، واستفاد من تدريسه لهذه المقدمة فى بدايات حياته[٤٢] ، حيث انعكس هذا على رؤيته لعلاقة الدين الاسلامى بالعقل ، وبتأكيده على عدم تعارضهما ، ولكنهما فى ذات الوقت لا يمثلان شيئا واحدا بالنسبة له ، ومن ثم تقوم رؤيته على أساس إيجاد التوفيق بينهما استنادا لعقلانية الإسلام ولاحترامه للعقل البشرى .

ومحمد عبده يؤكد على عدم وجود مثل هذا التعارض ، ليس فقط مع العقل ، بل مع العلم ، لأن الإسلام شجع العقل ، وأدان التقليد الأعمى ، وهاجم الغيبية والقدرية ، وأكد على دور الإرادة الحرة للإنسان فقال : « إن مبادىء الإسلام تتفق مع نتائج البحث العلمى ، وكان اعتقاده الثابت أن روح الإسلام إذا ما فهمت على حقيقتها فإنها لا تتعارض مع اكتشافات ونتائج العلم لأن الإسلام لم يعلم أبدا التضييق على العقل أو الحجر عليه فهو دين العقل »[٤٣] . وهو مرتكز التفكير العلمى فالعقل عند محمد عبده هو « جوهر إنسانية الإنسان وهو أفضل القوى الانسانية على الحقيقة »[٤٤] ، ويرى الإمام أيضا فى التقليد « أنه حتى فى العمل الصالح فإنه ليس من شأن المؤمنين ، ويجب عنده التأكيد على التميز على القديم الذى لا نجاح لنا إلا بالتعويل عليه »[٤٥] .

---

(٤١) A. Hourani, op. Cit. PP. 139 –140.

(٤٢) C. Adamas, Islam and Modernism in Egypt op. cit. P. 45.

(٤٣) د . على الدين هلال : التجديد فى الفكر السياسى المصرى الحديث ، اصول الفكرة الاشتراكية ١٨٨٢ ـ ١٩٢٢ (القاهرة ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٥) ص ٤٠ ـ ٤١ .

(٤٤) محمد عبده : فى تفسير القرآن الكريم ، فى . محمد عمارة الأعمال الكاملة للأستاذ الامام محمد عبده ، (بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٣) جزء ٥ ، ص ٤٢٨ .

(٤٥) محمد عبده الاصلاح الفكرى ، باب الغاية من علم التوحيد ، ، فى محمد عمارة المصدر السابق جزء ٣ ص ١٥٢ .

لقد هدف الإمام إلى تحقيق التوفيق أو الانسجام بين الإسلام والمعاصرة ، فقد صدمه تخلف أحوال المسلمين الاقتصادية والاجتماعية والدينية ، وأدرك أن علاقة الإسلام بالعصر الحديث هى المشكلة الرئيسية التى يجب على كل المجتمعات الإسلامية أن تواجهها ، وبالنسبة له فإن العلاج كان يتحدد فى العودة إلى الإسلام الصحيح من خلال « إعادة اكتشاف وتأكيد أساسيات الدين ومبادئه الأولى التى بدونها لا يصير الإسلام إسلاما وفهمها على ضوء المجتمع والظروف الجديدة »(٤٦) .

وكانت الطريقة المثلى لتحقيق التوفيق بين النموذج الإسلامى والعالم الحديث ، من وجهة نظر الإمام هى عن طريق الربط بين بعض الأفكار الإسلامية والأفكار الحديثة ، ومن ثم فقد أقام علاقة مثلا بين فكرة المصلحة فى الإسلام وبين فكرة المنفعة Utility ، وبين مبدأ الشورى والأفكار الديمقراطية ، وبين فكرة الاجماع وأفكار الاتفاق العام أو الرضاء : consent أو Consensns فى الفكر السياسى الغربى(٤٧) .

وللإمام موقف واضح مُن مفهوم السلطة الدينية ،فهو ينكر وجودها فى الإسلام وهذا الجانب يعد من أهم جوانب فكر الإمام . والذى يقدمه كسابق لعصره ، وكمصلح اجتماعى حقيقى فيرى فى هذا الصدد : « ليس فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير ، والتنفير من الشر ، وهى سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم ، كما خولها لأعلامهم ليتناول بها من أدناهم ، ولن يقولون إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الدينى ، أفلا يكون للقاضى ؟ أو للمفتى أو شيخ الإسلام ؟ أقول إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام ، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء . فهى سلطة مدنية »(٤٨) .

(٤٦) د . على الدين هلال : مصدر سابق ، ص ٤١ .
(٤٧) المصدر السابق . نفس الصفحة وعلى نفس المعنى انظر
ليونارد بايندر ، مصدر سابق ، ص ١٠٣ ـ ١٢٠
(٤٨) محمد عبده الاصلاح الفكرى والتربوى والالهيات ، قلب السلطة الدينية ، فى محمد عمارة ، مصدر سابق ، جزء ٢ .

والامام هنا يفصل بين الدين والدولة ، وإن كان من جانب محدد وهو جانب توظيف السلطة الدينية لأغراض دنيوية ، وهو يجعل من هذا الفصل أحد أصول الاسلام حيث يقول : أصل من أصول الاسلام ـ وما أجلَّه من « أصل ـ قلب السلطة الدينية والاتيان عليها من أساسها ، ولقد هدم الإسلام بناء تلك السلطة ومحا أثرها ، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم »(٤٩) .

بل إنه يرى « إن الايمان بالله يرفع النفوس عن الخضوع والاستعباد للرؤساء الذين استذلوا البشر بالسلطة الدينية أو السلطة الدنيوية »(٥٠) .

وفتح الإمام محمد عبده باب الاجتهاد واسعا باعتبار تغير الظروف وتبدل الأحوال وأن « هناك أولويات وقضايا مستحدثة ، على الفكر الاسلامى أن يواجهها »(٥١) .

وكان من شأن هذا الاطار الفكرى الواسع للإمام محمد عبده أن توالت الاجتهادات والتفسيرات المتضاربة أحيانا بشأن فكر الإمام(٥٢) وترتب على هذا نشوء مدرستين من بين تلاميذ الإمام والمنتسبين له ، المدرسة الأولى : يتصدرها رشيد رضا معبرا عن الإسلامية التقليدية . والمدرسة الثانية : يتصدرها قاسم أمين ومحمد حسين هيكل ولطفى السيد وغيرهم . ويرون فى علمانيتهم ما لا يختلف مع إسلامية الإمام ، وهكذا أصبح فكر الإمام « مجالا خصبا للجدل وللتأثير فى أجيال متتالية من المثقفين المصريين »(٥٣) .

إن عظمة الإمام محمد عبده أنه مثل بفكره وبتوفيقيته بين الدين والعقل نقطة تحول متكاملة فى التراث الثقافى المصرى ، زادها ترسيخا

---

(٤٩) محمد عبده المصدر السابق ، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦ .

(٥٠) محمد عبده فى تفسير القرآن الكريم ، سورة البقرة ، فى محمد عمارة المصدر السابق جـ ٤ ، ص ٤٣٠

(٥١) د على الدين هلال التحديد فى الفكر السياسى المصرى الحديث . مصدر سابق ، ص ٤١

(٥٢) Hisham Sharabi; Arab Inellectuals and The West, The Formative Years 1875-1914 (Baltimare' The john Hopkins University press 1970) P. 24.

(٥٣) د . على الدين هلال مصدر سابق . ص ٤١

وتأكيدا « مواقف الإمام السياسية الرائدة إبان الاحتلال الانجليزى والثورة العرابية »(٥٤) ، وأيضا الإطار الاجتماعى والحضارى الذى أتى فيه .

٣ - التيار العلمانى العقلانى :

انطلق أنصار هذا التيار من افتراض « أنه إذا كان الإسلام هو العقيدة الصحيحة فان هذا لا يعنى أن الحضارة الإسلامية هى أفضل الحضارات »(٥٥) . ومن ثم لابد من حضارة أخرى ، كانت هى بالضرورة ووفق السياق السياسى والحضارى العام مع بداية القرن هى الحضارة الغربية .

وقال أنصار هذا التيار ، إن مصر لن تتقدم أبدا دونما تقبل ونقل المؤسسات والأفكار الغربية التى هى ـ عندهم ـ مصدر التقدم الحقيقى ، وأن عملية التحول والنقل هذه لابد أن تكون شاملة لأنها « يجب أن تصل إلى جذور المجتمع وأعماقه وأن تمس كل جوانبه وأبنيته الاجتماعية »(٥٦) . ومثَّل هذا التيار مجموعة من المفكرين المصريين والشوام مثل : فرح أنطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢) وجورجى زيدان (١٨٦١ ـ ١٩١٤) ويعقوب صروف (١٨٥٢ ـ ١٩١٧) وسلامة موسى (١٨٨٧ ـ ١٩٥٨) وشبلى شميل (١٨٦٠ ـ ١٩١٧) ومصطفى حسنين المنصورى ، ونقولا حداد (١٨٧٨ ـ ١٩٥٤) .

وساهم هؤلاء جميعا فى بلورة الأطر العامة لتيار العلمانية فى مصر خلال العقدين الأوليين من هذا القرن بما قدموه من كتابات ، وما أصدروه من صحف ، وأخيرا ما نتج عن سلوكهم السياسى من أحزاب وبرامج وغيرها . وكانوا بمثابة الشرارة التى وضعت الأساس لحركة إحياء أدبية وثقافية فى

---

(٥٤) انظر بشكل اكثر تفصيلا :
د . محمد عمارة · وطنية الشيخ محمد عبده ، الكاتب ، العدد ٨٥٠ سبتمبر ١٩٧٣ (مجلة شهرية تصدر فى القاهرة ، هيئة الكتاب) ص ١٠١ ـ ١١٨ .

(٥٥) A. Howrani' op cit' P. 170

(٥٦) د . على الدين هلال · مصدر سابق ، ص ٤٥ .

المجتمع وكتبوا بغزارة وعمق عن اتجاهات الفكر الليبرالى والعلمى فى فرنسا وانجلترا فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وهاجموا سطوة التقاليد على العقل الإنسانى ، وأكدوا دور العلم وحرية البحث والاجتهاد و « أن العقل يجب أن يكون معيار السلوك الانسانى »(٥٧) .

لقد تعامل هؤلاء مع الحضارة الغربية ، مؤسسات وقيما ، ككل واحد غير منفصل وربطوا بين تقدم الغرب العلمى والتكنولوجى وبين أنماط القيم السائدة ، وانطلقوا من هذه النظرة إلى اقتناع مؤداه أن تحديث مصر يستلزم اقتباس حياة العالم الحديث بصناعته وعلمه وتقدمه وأن يبقى من التقاليد ، والقيم ، ما لا يتعارض مع ذلك ، ويرى البعض أن هذا الاتجاه « تضمن بداخله العديد من الآراء التى تتراوح من ليبرالية إلى أفكار ماركسية »(٥٨) ، وأنه فى سبيل تحديث مصر لا يجب أن تبقى من التقاليد الا ما يتفق وتقدم المجتمع .

وساهمت مجلات هذا التيار ومفكروه فى بلورة اتجاهاته الفكرية تجاه الدين والدولة ، فدافع فرح أنطون ـ مثلا ـ عن أهمية الفصل بين الدين والدولة لأن العصر الحديث هو عصر العلم والتكنولوجيا ، وأن المجتمع الحديث يتطلب الاحترام المتبادل بين الديانات المختلفة ، والذى لا يمكن تحقيقه بدون الفصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية ، وأكد فرح أنطون على قيمة الحرية باعتبارها القيمة العليا ، والحرية كما رآها هى « حرية الفكر التى تضمنت حرية التفكير وحرية الدعوة إلى ما يصل إليه الإنسان من خلال تفكيره ، وحرية الاعتقاد والضمير ودعا فرح أنطون أبناء الديانات إلى أن يدع كل منهم الآخرين يمارسون معتقداتهم فى حرية وفى جو من المحبة والتوفيق »(٥٩) .

---

(٥٧) المصدر السابق : نفس الصفحة .

(٥٨) Anouar Abdel Malek; Anthologie de la Litterature Arabe Contemporaine (Paris: Editions du seuil' 1965)' pp 14-15.

فى : د . على الدين هلال : المصدر السابق ، ص ٤٤ .

(٥٩) د . على الدين هلال ، المصدر السابق ص ٤٦ ـ ٤٧ .

أما شبلى شميل ، فكان واضحا فى أفكاره العلمانية حين طالب بحصر الدائرة التى يتحرك فيها الدين حيث الدين عنده لا يمكن اعتباره سببا للتغير الاجتماعى أو الجمود الاجتماعى ، فالكتب المقدسة ، كالانجيل والقرآن ، لاتدعو إلى الجمود ، « ولكن رجال الدين من الشيوخ أو القساوسة هم الذين حاربوا التطور »(٦٠) . من ثم طالب « بفصل الدين عن الدولة وحصر دائرة اختصاص ونشاط المؤسسات الدينية فى المسائل المتعلقة بالفرد وضميره ووعيه »(٦١) .

واعتقد سلامة موسى « بأنه يجب التمييز بين مجال العلم ومجال الدين »(٦٢) وركز مثل - شبلى شميل - على ضرورة الفصل بين الدين ، كمؤسسات ورجال الدين ، وبين الدولة ، وذلك « لأن الدين يفقد بفضل هؤلاء طابعه التقدمى ويتحول إلى عبء ثقيل »(٦٣) . ويذكر أن « الدين جاء ليساعد البشر ويسعدهم ومن ثم فليس من المنطقى أن يصبح حجر عثرة أمام تقدمهم ، ولكن ذلك كان ما يقوم به رجال الدين فى كل مكان من خلال محاولتهم المتكررة لحكم المجتمع باسم الدين »(٦٤) .

ويؤكد سلامة موسى أنه عندما يدعى الدين الحق فى حكم المجتمع والتدخل فى السياسة ، فإن هذا يعنى نهاية الجماعة المدنية ، وأنه لا فارق بين الإسلام والمسيحية فى هذا الصدد ، فمع أن الإسلام لا يعرف مؤسسة مثل الكنيسة فقد تطورت الخلافة من الناحية العملية لتجمع بين السلطتين الزمنية والدينية وادعى كل من البابا والخليفة بشكل مباشر أو غير مباشر أن سلطته مستمدة من الله ، ومن ثم تشابه موقفهما تجاه حرية الفكر والتحرر العقلى .

---

(٦٠) نفس المصدر ، ص ١٠٧ .
(٦١) نفس المصدر ، ص ١٠٦ .
(٦٢) المقتطف ، مجلد ٣٨ ، عدد ٤ / ابريل ١٩١١ ، ص ٣٩٨ - ٣٩٩ .
فى : د . على الدين هلال : المصدر السابق ص ١٠٩
(٦٣) سلامة موسى : حرية الفكر وابطالها فى التاريخ (القاهرة ، مطبعة دار الهلال ، ١٩٢٧) ص ٢٤ - ٢٥
(٦٤) المصدر السابق ص ١١٠ .

وانتهى سلامة موسى إلى « ضرورة عدم دمج الدين بالسياسة لأن الأول سوف يصبح خادما ومبررا للغايات والأهداف السياسية للدولة »[٦٥] . بل إن المجتمع « لن يستطيع أن يتقدم أو يتطور إلا بعد تحديد دور الدين فى الضمير الإنسانى ، إن التطور هو الدين الجديد للبشرية »[٦٦].

أما مصطفى حسنين المنصورى ، ونقولا حداد كانا أقل حدة وأكثر حذرا فى نقدهما للدين ، وإن كان منهاجهما ، هو نفس منهاج سلامة موسى ، وشبلى شميل ، وانطلق كلاهما من مقولة التفسير المادى للتاريخ ، ورفضا الأفكار المتعلقة بالبعث ، وانعكس ذلك فى قول المنصورى إن معظم الاشتراكيين اعتقدوا فى المادية وأن الدين لم يعد قادرا على تحقيق التضامن اللازم للجسد الاجتماعى ، وإصلاحه ، وأن « الفصل بين الدين والدولة أصبح أمرا ضروريا بحيث تقتصر وظيفة المؤسسات الدينية على الشئون الدينية وحسب »[٦٧] . ومع هذا فقد حاولا التوفيق بين الاشتراكية كمذهب علمانى ، وبين الدين حيث :

« هما ليسا متناقضين ، ويرمى كلاهما إلى نصرة الضعيف ، فإن من يقف على حقائق الدين الاسلامى والمسيحى يجد كثيرا من المبادىء الاشتراكية الحديثة كالزكاة ، التى تعادل ضريبة الدخل . ويقصد بها تسوية الخلاف بين الفقراء والأغنياء »[٦٨] .

٤ - التيار التوفيقى :

توصلت بعض الدراسات فى تاريخ الفكر السياسى والاجتماعى العربى الحديث إلى أن هذا الفكر عبر فى جوهره عن توفيقية فريدة فى نوعها ، حيث حاول أن يمزج بين القديم والجديد ، وبين الغرب والشرق بهدف الحفاظ على التوازن ، كما حاول أن يحافظ على طرفى المعادلة : الماضى والحاضر ،

---

(٦٥) سلامة موسى ، ص ٦٥ - ٦٧ .
(٦٦) المصدر السابق نفس الصفحة .
(٦٧) المصدر السابق ، ص ١١٢ - ١١٤ .
(٦٨) مصطفى حسنين المنصورى : تاريخ المذاهب الاشتراكية (القاهرة ، ١٩١٥) ص ١٢ - ١٣ .

التراث والواقع ، الأصالة والحداثة ، حتى أصبحت هذه الروح ، روح التوفيق « نافذة إلى صميم التكوينات التاريخية والحضارية وانعكاساتها العقلية فى المرحلة الحديثة فى التاريخ العربى »[٦٩] .

ويعكس هذا التيار التوفيقى فى مصر ، فى الفترة محل الدراسة،نفسه فى كتابات وأدبيات د . محمد حسين هيكل وقاسم أمين ، واحمد أمين وعباس محمود العقاد ، وأحمد لطفى السيد . وجميعهم يعكسون بما قدموا من أفكار توفيقية ، طبيعة المرحلة التى يعيشون فيها ، مرحلة الصراع بين النموذجين العربى ـ الإسلامى ، والغربى ، وبالنسبة لهؤلاء كان الإسلام يشكل التراث الثقافى الوطنى للشعب كما اعتبروه مصدرا للقيم الاجتماعية وعنصرا أساسيا فى دعم الرابطة بين المواطنين ولكن لا يمكن اعتباره بمفرده مع ذلك مصدرا لمبادىء التشريع والسياسة فى المجتمع .

لقد كان ممثلو هذا الاتجاه على وعى بالأزمة التى بداخلهم وتلك الازدواجية التى يعيشونها (الانتماء إلى عالمين مختلفين) ، العالم القديم والثقافة الإسلامية الموروثة ، والعالم الجديد ، وما صنعته الحضارة الغربية الوافدة ، ومن ثم كانت إسهاماتهم أساسا فى ميدان التوفيق بين القديم والجديد ، بين العقل والإيمان ، بين الغرب والشرق ، بين الحداثة والأصالة . مما دفع البعض إلى القول « بأنهم عبروا عن الطبيعة الانتقالية للمجتمع ، وأصبحوا على غرار وجه الإله جانوس ، فقد جمعوا بين الثقافة العربية والثقافة الغربية ومن ثم جاء فكرهم فى بعض الأحيان غامضا »[٧٠] .

ويتبدى هذا الغموض الفكرى فى مقولات احمد لطفى السيد ، عن التعصب الدينى وعن الجامعة الإسلامية[٧١] . وكذلك فى مقولات قاسم

---

(٦٩) د . محمد جابر الانصارى : تحولات الفكر والسياسة فى المشرق العربى ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠ (الكويت ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، ١٩٨٠) ص ٢٢٤ .

(٧٠) د . على الدين هلال : مصدر سابق ، ص ٤٣ .

(٧١) احمد لطفى السيد : قصة حياتى ، كتاب الهلال (القاهرة ، دار الهلال ، ١٩٨٢) ص ٦٦ ـ ٧٥

أمين عن المرأة ورؤيته لعملية تحريرها ، وهى المقولات التى أدت إلى أن يصبح « الدافع التحديثى لدى هذا التيار ، أقوى من الدافع الدينى »(٧٢) .

وتم التركيز لديهم على الشخصية المصرية وكيفية تطويرها من خلال احتذاء النموذج الغربى ، مع الحفاظ فى الوقت نفسه على أصول الثقافة الإسلامية ، وكأنهم بهذا يخلقون توفيقية فكرية ، كان من الصعب استمرارها ، فلقد وجد الإصلاحيون أنفسهم مترددين بين دعوات المحافظين من رجال الدين والنزعة إلى التجديد ، وخلاصة فكرهم أنهم أرادوا تجديد التقاليد الإسلامية دونما تجاهل مدنية الغرب ، حيث « نأخذ عن الغرب تقدمه العلمى والصناعى والتكنولوجى . أما الجانب الأخلاقى والثقافى فإن الحضارة الغربية متخلفة فيه بالمقارنة بالقيم الإنسانية العريقة فى الشرق الإسلامى »(٧٣) .

إن التيار التوفيقى بهذا التحديد يقدم نفسه كرد فعل على صعود التيارين السابقين : تيار التجديد الدينى للإمام محمد عبده ، وتيار التغريب والعلمانية لشبل شميل وسلامة موسى وغيرهما . وهو فى إطار هذه الوضعية شابه قدرا من غموض وتناقض وثنائية هى فى النهاية « تعبير عن احدى مراحل تطور المجتمع المصرى »(٧٤) .

وهكذا تتطور الإشكالية لتدخل إلى حيث مرحلة أخرى مهمة ، تتخذ فيها أبعادا وأشكالا مختلفة ، وهى مرحلة ما بين الثورتين : ثورة عام ١٩١٩ ، وثورة عام ١٩٥٢ .

---

(٧٢) A. Hourani' Arbic Thought' op cit' pp. 170-180.

(٧٣) د . على الدين هلال : مصدر سابق ، ص ٤٤ .

(٧٤) عبد الله العروى : الأيدولوجية العربية المعاصرة ، ترجمة محمد عيتانى ، (بيروت ، دار الحقيقة ، ١٩٧٠) ص ١٨٣ .

المبحث الثانى

اشكالية العلاقة بين الدين والدولة بين الثورتين : ١٩١٩ ، ١٩٥٢

تعد الفترة (١٩١٩ ـ ١٩٥٢) ، من أخصب فترات التاريخ المصرى الحديث على المستويين الفكرى والسياسى ، فعلى المستوى الفكرى شهدت مصر تحولات فكرية مهمة أتت نتيجـة لصراع الأفكار والتيارات الثقافية فى الفترة التالية للحرب العالمية الأولى ، ونتيجـة لما خلقته هذه الحرب من آثار على بنية الفكر والثقافة ، ترتب عليها إعادة ومراجعة عميقة للذات ، أما على المستوى السياسى ، فلقد شهد عالم ما بعد الحرب العالمية الأولى فى مصر انطلاقة ثورة عام ١٩١٩ ، وهى الثورة التى تخلَّق من رحمها حزب الوفد والذى ظل طيلة أكثر من ثلاثين عاما هو حزب الأمة ومصدر الشعبية الأول .

ومن حول الوفد تعددت الأحزاب والتيارات والحركات السياسية التى ملأت الساحة المصرية على امتداد الفترة حتى عام ١٩٥٢ ، وتفاعلت جميعها مع المسألة الوطنية والمسألة الاجتماعية ، وأنبتت أشكالا مختلفة من المواقف والاتجاهات تجاه قضايا الوطن السياسية والاجتماعية والحضارية ، وكانت إشكالية الدين والدولة من أهم الإشكاليات التى

أثيرت على نطاق واسع وعميق ، وربما لم تحظ قضية بهذا الاهتمام مثلما حظيت هذه القضية ، وخاصة أن إثارتها قد تمت فى سياق قضيتى الاستقلال والديمقراطية ، وقد يعود حضور هذه الإشكالية خلال الفترة موضع البحث إلى كونها ارتبطت فى إثارتها ببعض القوى السياسبة المهمة كالإخوان والقصر وأحيانا الوفد ، وبمفكرين أثروا فى بنية الفكر السياسى والاجتماعى المصرى المعاصر مثل على عبد الرازق وطه حسين والعقاد ، ومحمد حسين هيكل . لكل هذا فسوف يتناول هذا المبحث أربع قضايا :

أولا : دستور عام ١٩٢٣ وملامح إشكالية الدين والدولة فيه .

ثانيا : ملابسات قضية الخلافة والموقف العام منها .

ثالثا : الضجة حول كتاب على عبد الرازق .

رابعا : الإخوان المسلمون وقضية الحكومة الإسلامية .

أولا : دستور عام ١٩٢٣ وملامح اشكالية الدين والدولة :

فور إعلان استقلال مصر بعد تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ والمشروط بالتحفظات الأربعة المعروفة التى كان أبرزها حماية مصالح الأجانب وحماية الأقليات ، صدر قانون وراثة العرش واشترط فيمن يكون وصيا على العرش إذا كان الملك قاصرا أو غير رشيد أن يكون مصريا ومسلما ، وبعد مناقشات عديدة صدر دستور ١٩٢٣ متضمنا نصا بأن دين الدولة هو الإسلام ، ولقد تمثلت المناقشات الخاصة بقضية الدين والدولة بمناقشات سبقت صدور الدستور وأخرى تلت هذا الصدور :

١ ـ أما بالنسبة للمناقشات التى سبقته فنجدها قد تبدت فى مناقشات اللجنة الفرعية المسئولة عن تشكيل الدستور حول مسألة اعتبار المحاكم الشرعية جهة الاختصاص العادى فى قضاء الأحوال الشخصية ، وكان اتجاه اللجنة فى هذا الأمر هو السعى لتوحيد جهات القضاء بقدر الإمكان فى مسائل الأحوال الشخصية والبدء بمسائل الرشد والحجر والقوامة وإدارة أموال ناقصى الأهلية ، مع نوع من التهيب تجاه ما يمكن أن يكون تعميم اختصاص المحاكم الشرعية من المساس ببعض الطوائف ، وذلك

على ما يظهر من أقوال عبد العزيز فهمي وعلى ماهر خاصة ، واستصوبت اللجنة رأى عبد الحميد بدوى أنه لامجال للحسم فى هذا الأمر بالدستور ، لأفضلية ترك الأمر مرنا يعالج فى المستقبل بالقانون ، « سيرا إلى إنشاء نظام مستقل عن الدين دون أن يكون ثمة نص دستورى يعوق هذه المرونة »(٧٥) .

وفى الجلسة الرابعة والعشرين من اجتماعات اللجنة العامة بتاريخ ٢٥ أغسطس ١٩٢٢ عادت مناقشة التوحيد القضائى فى بعض مسائل الأحوال الشخصية الخاصة بالأهلية وإدارة الأموال ، وأيد التوحيد عبد العزيز فهمى ، وتوفيق دوس وقلينى فهمى ، وعارضه يوسف باشا والانبا يؤنس فتقرر نهائيا عدم ذكر شيء عنه بالدستور ، ومعنى هذا أنه بقى لجهات القضاء الدينى والطائفى اختصاصها فى هذا الشأن رغم الشعور أنه من مصلحة التطور للمجتمع أن يضيق هذا الاختصاص ثم ينتهى وفضل المؤتمرون أن يترك الأمر للمستقبل(٧٦) .

كما أثيرت مسألة تمثيل الأقليات بوضع متميز فى الدستور تمشيا مع الوضع الذى أوجده تصريح ٢٨ فبراير بالنسبة لهم ، ولكن ثار خلاف حول هذه القضية ، كان له جانبان : أولهما جانب المسألة الوطنية أى تأثير هذا التمثيل على قضية الاستقلال ، وثانيهما الذى يبدو من خلال مناقشات توفيق دوس وعبد الحميد بدوى وهو جانب المسألة العلمانية ، أى تأثير هذا التمثيل فى التطور المدنى للمجتمع .

ولقد أثيرت على مستوى آخر عندما انتقلت من لجنة الدستور إلى منابر الرأى العام أحزابا وصحافة ، ولكنها انتهت بالرفض العام لها من قبل أغلب المصريين وبخاصة الأقباط ، ثم جاءت اللجنة العامة للدستور ورفضتها بالأغلبية فى أغسطس ١٩٢٢ . ومن أهم المناقشات التى صاحبت وضع الدستور ما اقترحه الفريق العلمانى داخل لجنة وضع الدستور بأن

---

(٧٥) طارق البشرى : المسلمون والاقباط فى إطار الجماعة الوطنية (القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠) ص ١٧٤ .

(٧٦) المصدر السابق ، ص ١٧٥ .

يتضمن نصا مؤداه « ليس لوطنى مصرى أن يحتج بأحكام دينية للتخلص من أداء الواجبات المفروضة عليه كوطنى أو جندى »[٧٧] . وانبرى الشيخ محمد شاكر يدحض هذا الاتجاه وقدم إلى لجنة الدستور ـ التى كان عضوا بها ـ تقريرا يعارضه بشدة ونشره بالصحف وقال فيه :

« إن هذا الاتجاه يعنى أن المسلم لا يحق له الاحتجاج بأحكام الإسلام ، إذا تعارضت مع الواجبات المفروضة عليه كجندى وكمواطن ، وأن معنى هذا النص أنه إذا عقدت محالفة عسكرية بين مصر وبريطانيا ـ وهو ما يتوقع أن تسفر عنه المفاوضات ـ التى لاتزال تحارب الدولة العلية صاحبة الخلافة العظمى فقد يكون من مقتضى ذلك أن يقاتل الجندى المصرى المسلم خليفة المسلمين »[٧٨] .

ولقد اقترح الشيخ محمد شاكر استبدال هذا النص بآخر مؤداه « لا يجوز للحكومة أن تفرض على الأمة المصرية واجبات وطنية أو جندية تتعارض مع أحكام الدين الإسلامى الذى هو الدين الرسمى للحكومة المصرية »[٧٩] .

٢ ـ أما المناقشات التى أعقبت صدور الدستور فلقد لخصتها صحيفة الوطن فى موقفها من النص المهم الذى ورد بالدستور حول أن دين الدولة هو الإسلام وقالت « إن هذا عامل قوى من عوامل التفريق كنا فى غنى عنه ، لأنه يفتح أمام المصريين أبواب الأخذ والرد مما يؤدى إلى التفرقة المرة ، التى يخشون وقوعها ألا يعلمون أن البلاد وإن تكن أكثريتها إسلامية ، إلا أن فيها العدد الوافر الذى لا يستهان به ممن لا يدينون بالإسلام »[٨٠] .

وذكرت الصحيفة أن هذا النص يبتعد بالدستور عن الأنظمة الحديثة التى تفصل بين الدين والسياسة ، كما يثير مسألة مهمة وهى أنه إذا كان

---

(٧٧) المصدر السابق ، ص ٢٠١

(٧٨) نفس المصدر .

(٧٩) صحيفة الأخبار ٢٤ / اغسطس ١٩٢٢ ، وصحيفة وادى النيل ١٩ سبتمبر ١٩٢٢ فى : طارق البشرى ، المصدر السابق ص ٢٠٢ .

(٨٠) صحيفة الوطن ٣١ / مايو ١٩٢٢ فى : طارق البشرى ، المصدر السابق ، ص ٢٠١ .

ثمة سلطة تشريعية أوجد الدستور لها مصدرا هو الملك والوزارة وسلطة قضائية مصدرها هو القضاء ، فإن النص على دين للدولة يوجب إيجاد مصدر له ، ويوجب الاعتراف بالسلطة الدينية ، ومصدر السلطة الدينية المعروف فى الإسلام هو الخلافة ، وهو مصدر ـ فى رأى الصحيفة ـ « يخرج عن دائرة السلطات التى يجب النص عليها فى الدستور »[٨١] .

ولقد عقب الشيخ محمد شاكر قائلا : « إن هذه الانتقادات تشجع الملحدين على إعلان إلحادهم وينبغى الابتعاد عن فكرة إطلاق حرية الاعتقاد الدينى وقصر ممارسة الحرية على الأديان والملل المعترف بها »[٨٢] .

هذا عن الاتجاه العام للمناقشات التى سبقت وأعقبت صدور دستور ١٩٢٣ والذى يعد أحد المظاهر الفكرية والسياسية المهمة لقضية العلاقة بين الدين والدولة .

ثانيا : ملابسات قضية الخلافة والموقف العام منها :

فى ٣ مارس ١٩٢٤ قام مصطفى كمال أتاتورك بالإعلان عن إلغاء الخلافة الإسلامية وعزل الخليفة محمد وحيد الدين ثم نفيه وأسرته وولى العهد عبدالمجيد إلى خارج البلاد واتخاذ أنقرة مركزا للحركة وعاصمة للدولة الجديدة التى أسميت بتركيا . إثر هذا التطور حدثت ردود أفعال واسعة على امتداد العالم الإسلامى . وبالنسبة لمصر فقد كانت تعيش فى تلك الأثناء تطورات سياسية مهمة ، إذ صدر دستور جديد هو دستور ١٩٢٣ والذى أتى بحزب الوفد إلى الحكم وتقلصت سلطات الملك نتيجة للمتغيرات الجديدة ، وبدا للجميع أن عهدا جديدا يتسم بالديمقراطية وبالدستورية قد بزغ . فى هذه الأثناء تواترت الأنباء من تركيا لتعلن نبأ إلغاء الخلافة الإسلامية ، وتراوحت ردود الأفعال ، بين الاستنكار الكامل لما حدث أو التأييد الكامل له . وبدت أهم هذه المواقف على الإطلاق فى

---

(٨١) المصدر السابق .
(٨٢) نفس المصدر .

موقف الوفد ، ورجال الأزهر ، والأحزاب المؤيدة للملك ، وحزب الأحرار ، ومن استعراض مواقف هذه القوى وغيرها يتبين الآتى :

أ ـ موقف حزب الوفد : كان لحزب الوفد موقف عاطفى فى بداية الإعلان عن إلغاء الخلافة ، حين استنكرها على المستوى الدينى ، ولكن هذا الموقف العاطفى سرعان ما أعلن من خلال حسابات دقيقة لزعامات الوفد آنذاك ورؤيتهم لحقيقة أهداف الملك والمقربين له وأطماعهم فى الخلافة ، وعليه فقد تطور موقف حزب الوفد من مسألة الخلافة ، حيث أيد فى البداية فكرة نقل الخلافة إلى مصر ، ولكن جاء هذا التأييد عن طريق كتابه وصحفه(٨٣) ، ولم يأت عن طريق زعاماته يومئذ . ولقد أيد نشاط الهيئة العلمية الدينية الإسلامية الكبرى ، وهى هيئة تشكلت من رجال الدين والأزهر ومنهم أبو الفضل الجيزاوى ومصطفى المراغى ، وعبد الرحمن قراعة ومحمد على الببلاوى وعبد الحميد البكرى شيخ مشايخ الطرق الصوفية ، ومحمد شاكر ورشيد رضا وحسين والى ويوسف نصر الدجوى وغيرهم ، وهى اللجنة التى سيرد ذكر نشاطها والتى دعت إلى مؤتمر إسلامى عام لمناقشة مسألة الخلافة ونقلها إلى مصر ، وحددت له شهر مارس ١٩٢٥ ، وأصدرت مجلة باسم هذا المؤتمر(٨٤) .

لقد أيد الوفد نشاط الهيئة فى البداية ولكن سرعان ما شعر بأن دعوتها تتخذ أبعادا خطيرة وتستهدف ضرب الوفد ، ومن أجل مصلحة الملك الذى وجد فى الوفد وفى سعد زغلول حائلا دون تحقيق مطامحه ، فلقد اتجهت دعوة الهيئة إلى تكوين لجان ، والاتصال بكل الهيئات الرسمية لتكريس اتجاه نقل الخلافة إلى مصر واتضح أمام الوفد أن الداعين للمؤتمر الإسلامى للخلافة على علاقة بالسراى(٨٥) إزاء هذا تبدى لوزارة الوفد أن مسألة الدعوة للخلافة ليست مجرد هيئة رسمية لها هدفها المحدود ،

---

(٨٣) جريدة السياسة بتاريخ ٢١ / مارس ١٩٢٤ .

(٨٤) طارق البشرى : مصدر سابق ص ٢٩١ ـ ٢٩٣ .

(٨٥) د . محمد حسين . الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر ، الجزء الثانى (القاهرة ، مطبعة الآداب ، ١٩٥٤) ص ٤٠ ـ ٤٤ .

وليست مجرد مؤتمر يرجى انعقاده ولكنها أصبحت تنظيما سياسيا يرعاه السراى من خلال حسن نشأت باشا وكيل الأوقاف وقتها والمحرك الفعلى لنشاط الهيئة ، ويهدف إلى ضرب حزب الوفد والخطورة فيه أنه كان ذا واجهة دينية ، واستغل سعد زغلول رفض الملك فى البداية وعدم تلهفه على نقل الخلافة إلى مصر وسأله عن أمر هذه اللجان التى تنتشر فى البلاد باسمه فأنكر أمرها وادعى أنه لم يغير رأيه الأول فما كان من سعد زغلول إلا أن أصدر أمرا إلى وزير الداخلية ولموظفى الأقاليم ينهاهم فيه عن الاتصال بتلك اللجان(٨٦) .

واستكمالا لدور الوفد أخرج المظاهرات التى تندد بدور حسن نشأت باشا فى مسألة الخلافة ، فأحدثت فعلها فى التأثير على الملك وجعلته يعدل عن استصدار أوامر مستقلة بعيدة عن سلطة الوفد تجاه هذه القضية ، وهكذا أيد الوفد القضية فى بداياتها عندما ولدت بعيدة عن أمور السياسة ، وانحصرت فى نطاق الرمز الدينى من خلال الهيئة الدينية العليا ، ولكنه اضطر إلى رفضها عندما تحولت إلى وسيلة لتقليص الدور الشعبى والسياسى الذى يقوم به الوفد فى إطار صراعه ضد الملك والانجليز .

ب ـ موقف رجال الدين : من الملاحظ على الحركة الدينية فى مصر منذ مطلع القرن التاسع عشر عدم اتفاقها على موقف واحد إزاء القضايا السياسية والاجتماعية المختلفة ، فلقد تعددت النظرة ، وتفرعت المناهج ، واختلفت المواقف ، وهذا ما حدث أيضا إبان طرح قضية الخلافة ، فلقد انقسم العلماء ، ورجال الدين إلى فريقين ، فريق : تتصدره الهيئة العلمية الدينية الإسلامية الكبرى ، وعلى الرغم من أنها ضمت بين أعضائها عددا من رجال الأزهر ، فإنه لم تطبق بشأنها أحكام القانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١ الصادرة عن مجلس الأزهر الأعلى والتى تصل بالنسبة للطلاب إلى درجة الفصل ، وبالنسبة للعلماء والمدرسين إلى الإحالة إلى مجلس التأديب

---

(٨٦) طارق البشرى ، مصدر سابق ، ص ٢٩٢ ـ ٣٢٣ .

« فى حالة اشتراكهم فى عمل سياسى أو له اتصال بالسياسية أو بالصحافة »[٨٧] » وقامت هذه الهيئة بدور المؤيد لتقلد ملك مصر خلافة المسلمين ، ودعت إلى مؤتمر اسلامى يعقد بمصر فى مارس ١٩٢٥ ، والثابت أن المؤتمر قد انعقد بالفعل فى ١٣ مايو ١٩٢٦ برياسة شيخ الأزهر وحضره ٣٥ مندوبا ولكنه لم يحقق أهدافه .

وفريق ثان مثله من داخل الأزهر ذاته حوالى أربعين من رجال الدين حيث وقعوا عريضة ذكروا فيها : « إن مصر لا تصلح فى الوقت الحاضر داراً للخلافة ، وهى لاتزال محتلة بدولة أجنبية ، والحكم فيها لايزال بأيدٍ غير أبنائها ، وحكومتها أباحت المحرمات من خمر وبغاء وميسر قانونا »[٨٨] .

وسار فى نفس الاتجاه دعوة شيخ الطريقة العزائمية ـ وهى طريقة صوفية ـ الشيخ محمد ماضى أبو العزائم الرافضة للخلافة فى مصر وكانت وجهة نظره أن مصر لا تصلح للخلافة لقيام الاحتلال والنفوذ الأجنبى بها وأنه يجب العمل على إبقاء الخلافة فى تركيا وتقويتها ، فإذا لم يمكن إبقاؤها هناك وجب انتخاب خليفة من دولة إسلامية لا تخضع للاحتلال ولا للنفوذ الأجنبى ، وأنه « يجب إبعاد الملك فؤاد عن هذا الأمر واعتبار عبد المجيد خليفة حتى يختار غيره »[٨٩] .

ولقد أثرت هذه الدعوة أيما تأثيرا ، وخاصة عندما انضم إليها الأمير عمر طوسون ودعى إلى مؤتمر فى ٢٠ مارس عام ١٩٢٤ فى منزل أبى العزائم ، أسفر عن انتخاب لجنة تنفيذية تدعو إلى مؤتمر إسلامى عام انتخب أبو العزائم رئيسا وعلى فهمى نائبا للرئيس ، وهو شقيق مصطفى كامل وأحد أقطاب الحزب الوطنى ، والمعروف بتأييده لفكرة الجامعة الإسلامية منذ أيامه الأولى .

---

(٨٧) د . عاصم الدسوقى : مجتمع علماء الأزهر فى مصر ١٨٩٥ ـ ١٩٦١ (القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ١٩٨٠) ص ٥٤ ـ ٥٨ .
(٨٨) طارق البشرى : مصدر سابق ، ص ٣١٧ .
(٨٩) المصدر السابق ، ص ٣١٨ .

أما عن أهداف هذا المؤتمر المصغر فهى « الإعداد والدعوة إلى مؤتمر إسلامى عام ، وتكوين اللجان الفرعية فى أنحاء البلاد الإسلامية للدعوة للمؤتمر »[٩٠] ، ونشطت جماعة الشيخ محمد ماضى أبو العزائم فى تكوين لجانها وجمع التبرعات والاشتراكات ، مما أقلق الوفد ، فهذه الحركة سوف تضعف نفوذه بإقامتها لتنظيم ذى مستويات واجتماعات دورية واشتراكات يجمعها من أعضائه فضلا عن التبرعات ، وهى على اتصال بالحزب الوطنى وبالأمير عمر طوسون المناوئين للوفد ، و « تعلن أن من مبادئها الطاعة التامة للخليفة وألا يكون الخليفة مصريا مما يوزع ولاء المصريين »[٩١] ، وهو الأمر الذى يحرص عليه الوفد بل ويستمد منه شرعيته وبقاءه ، ولذا وقف الوفد ضد هذا الاتجاه على الرغم من اتفاق الغايات ـ وهى إبعاد الخلافة عن ملك مصر : الملك فؤاد ـ بين الاتجاهين ، وهكذا تجمع رأى أغلبية رجال الدين ـ غير الرسميين ـ على رفض مسألة الخلافة لملك مصر .

ج ـ حزب الأحرار الدستوريين : اتسم موقف هذا الحزب فى بدايته بالتأييد الكامل للملك ، كراهة فى حزب الوفد ، إلى الحد الذى أيدوا فيه وزارة أحمد زيور التى أتت بعد استقالة وزارة الوفد ، وكان الأحرار الدستوريون قد اشتركوا فى وزارة زيور اذ دخلها فى ١٣ مارس عبد العزيز فهمى رئيس الحزب وزيرا للحقانية ، ومحمد على علوبة وتوفيق دوس من أعضاء الحزب ، واستمر التحالف بين الملك والأحرار فى الوزارة بعد تعطيل الحياة النيابية على أنه لم يمض وقت طويل حتى بدأ الضعف ينخر فى هذا التحالف « بسبب حرص الملك على تركيز السلطة فى يديه وحصاره للأحرار حزباً ووزراء »[٩٢] .

وفى هذا الوقت ظهر كتاب الشيخ على عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) فى ابريل ١٩٢٥ ليكون بمثابة نقطة الفصل فى علاقة الملك

---

(٩٠) المصدر السابق . ص ٢١٩
(٩١) المصدر السابق . ص ٢٢٠
(٩٢) المصدر السابق . ص ٣٠٥

بالأحرار ، إذ أدى إلى تصعيد الأزمة التى كانت موجودة أصلا بينهما وطردهم من الوزارة ، وكنتيجة منطقية لوحدة الخطر كان لابد من اتجاه الأحرار للتقارب مع الوفد ، وهو ما كان عندما أعلن عبد العزيز فهمى فى ٣٠ أكتوبر ١٩٢٥ خطأه فى الاشتراك فى الحكم مع أحمد زيور ، ودعا لوجوب التمسك بالدستور ، فكف الوفد عن الهجوم عليهم ، ثم جاء اقتراح أمين الرافعى بعقد البرلمان المحلول فى موعد انعقاده الدستورى فى أواخر نوفمبر لبطلان حله دستوريا ، وجرت التعبئة المشتركة من الوفد والأحرار والحزب الوطنى لهذا الأمر ، وانعقد البرلمان فعلا فى فندق الكونتننتال فى ٢١ نوفمبر ١٩٢٥ « معلنا عدم الثقة فى الحكومة ، فكانت لطمة شديدة وجهت للملك »[٩٣] .

واستمر الائتلاف حتي اضطرت وزارة أحمد زيور للاستقالة مع إجراء الانتخابات فى مايو ١٩٢٦ ، وانتصر المؤتلفون فى الانتخابات وشكل عدلى يكن الوزارة ورأس سعد زغلول مجلس النواب . وجاء مؤتمر الخلافة الذى انعقد فى ١٣ مايو ١٩٢٦ ، ليحد من طموح الخلافة الذى عنَّ للملك فؤاد ، إذ حضره نحو ٣٥ مندوبا منهم مفتى الموصل وحيفا والقدس ومحام شرعى من عكا ومفتى بولندا واثنان من جاوه وواحد من الهند ، وواحد من السنغال ، و « حضره من مصر ستة أعضاء ، أربعة منهم فقط كانوا من بين الاثنين والعشرين عضوا بمجلس النواب عام ١٩٢٤ ، وجرت جلساته بشكل سرى ولم يحضره من الصحافة إلا مندوب صحيفة المقطم الموالية للملك وللانجليز »[٩٤] .

وبعد أربع جلسات نوقشت فيها مسألة الخلافة ومدى احتمالات عودتها ثانية بعدما حدث بتركيا واحتدمت الخلافات داخل المؤتمر حول المركز الملائم للخلافة الآن ، وحول استحالة قيام الخلافة بعد نشوء

---

(٩٣) المصدر السابق . ص ٣١٥ · كذلك د . عبد العظيم رمضان تطور الحركة الوطنية فى مصر من ١٩١٨ إلى ١٩٣٦ (القاهرة . دار الكاتب العربى للطباعة والنشر . ١٩٦٨) ص ٥٨٣ .

(٩٤) طارق البشرى : المسلمون والاقباط . مصدر سابق . ص ٢٩٢ ـ ٣٢٣

الحكومات الوطنية ، وانتهى المؤتمر فى الجلسة الرابعة إذ لوحظ عمق وحدة الخلافات بين المجتمعين ، ووفق على انهاء المؤتمر على أن يحدد لانعقاده وقت آخر ، وقال الشيخ الظواهرى فى تبرير ذلك : إن المؤتمر « بتشكيله الحالى الضيق غير قادر على إجراء البيعة »(٩٥) هذا عن مجمل مواقف القوى السياسية فى مصر إبان إثارة موضوع الخلافة الإسلامية بعد اعلان الغائها فى تركيا وهو الموضوع الذى قدم نفسه كمظهر مهم من مظاهر اشكالية العلاقة بين الدين والدولة فى مصر خلال الفترة موضع البحث .

ثالثاً : الضجة حول كتابى على عبد الرازق وطه حسين :

دارت فى مصر خلال العشرينيات مناقشة مهمة تتعلق باشكالية الدين والدولة ، بخصوص كتابين أثارا من الجدل القدر الكبير وهما كتاب (الاسلام وأصول الحكم) للشيخ على عبدالرازق ، وكتاب (فى الشعر الجاهلى) لطه حسين ، وتتعرض الدراسة هنا بالتركيز على أهم ما أثير بهذا الشأن .

فالبنسبة لكتاب طه حسين (فى الشعر الجاهلى) فقد أثار ضجة فى حينه ولكنها كانت أقل أثرا من الضجة حول الكتاب الثانى ، لذا سوف نقصر الحديث هنا على كتاب الشيخ على عبدالرازق ، وهو الكتاب الذى اكتسب أهميته الفكرية من التوقيت السياسى الذى قدم فيه ، ففى هذا الوقت (ابريل عام ١٩٢٥) كانت مصر ومعها العالم الإسلامى مهمومة بمسألة الخلافة ـ كما سبق أن رأينا ـ وكانت هى القضية الأولى المثارة ، كما اكتسبها أيضاً من التصور الجديد الذى قدمه لمسألة الخلافة وخلوصه إلى عدم شرعيتها .

ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أجزاء ، يدور الجزء الأول منها حول الخلافة والإسلام ، والجزء الثانى حول الحكومة والإسلام والجزء الثالث حول

---

(٩٥) المصدر السابق .

الخلافة فى التاريخ . ويرى المؤلف أن فكرة الخلافة قد تنزه الكتاب الكريم عن ذكرها أو الإشارة إليها ، وكذلك أهملتها السنة النبوية ولم ينعقد الإجماع عليها ، أفهل يبقى لهم ـ يقصد الداعين إليها ـ من دليل فى الدين غير الكتاب أو السنة أو الإجماع[٩٦] ويرى أنه إن يكن الفقهاء أرادوا بالامامة والخلافة ذلك الذى يريده علماء السياسة بالحكومة كان صحيحا ما يقولون ، من أن إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية ، يتوقفان على الخلافة بمعنى الحكومة « فى أى صورة كانت الحكومة ومن أى نوع مطلقة أو مقيدة ، فردية أو جمهورية ، استبدادية أو دستورية . ديمقراطية أو اشتراكية أو بلشفية ، فلا ينتج لهم الدليل أبعد من ذلك »[٩٧] .

إن ضياع الخلافة فى رأى المؤلف لم يؤثر بشىء على أركان الدين وأوضاع المسلمين ومصالحهم على وجه كان يمكن للخلافة أن تتلافاه لو وجدت [٩٨] .

ويذهب إلى التساؤل عما إذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم مؤسس دولة ورئيس حكومة كما كان رسول دعوة دينية وزعيم وحدة دينية أم لا ؟ ويجيب بعد مناقشته لعدة آراء بأن « محمدا صلى الله عليه وسلم ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك أو حكومة ، وأنه لم يؤسس مملكة »[٩٩] وعليه يصبح الإسلام عند الشيخ على عبدالرازق دينا فقط ، وينكر بالتالى مسألة الخلافة ، ويفصل بوضوح بين الدين والدولة ويؤكد :

« إنك إذا تأملت وجدت أن كل ما شرعه الإسلام ، وأخذ به النبى المسلمين من أنظمة وقواعد وآداب لم يكن فى شىء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسى ولا من أنظمة الدولة المدنية ، وهو بعد إذا جمعته لم يبلغ أنْ يكون جزءا يسيرا مما يلزم لدولة

---

(٩٦) على عبد الرازق : الاسلام وأصول الحكم (بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢) ص ١٣٤ .
(٩٧) المصدر السابق : ص ١٣٥
(٩٨) نفس المصدر ، ص ١٣٦
(٩٩) نفس المصدر ، ص ١٥٤

من أصول سياسية وقوانين ، إن كل ما جاء به الاسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات ، فإنما هو شرع دينى خالص لله تعالى ولمصلحة البشر الدينية لا غير ، وسيان أن يكون منها للبشر مصلحة مدنية أم لا ، فذلك ما لا ينظر الشرع السماوى إليه ولا ينظر إليه الرسول »[١٠٠] .

وينهى على عبدالرازق رأيه إلى القول بتنافى العلاقة بين الإسلام والخلافة وأن الإسلام لا يعرفها كأساس من أسس الحكم فيقول :

« والحق إن الدين الإسلامى برىء من تلك الخلافة التى يتعارفها المسلمون ، وبرىء من كل ما هيئوا حولها من رغبة ورهبة ، ومن عزة وقوة ، والخلافة ليست فى شىء من الخطط الدينية ، كلا ، ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة ، وانما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها ، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر ولا نهى عنها وانما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة »[١٠١] .

والكتاب بهذا المعنى يؤكد على حقيقة مهمة وهى نفى كون الحاكم نائباً عن الرسول ، يقوم مقامه كما أنه ينفى وجوب الحكم الذى ارتبط تاريخيا بفكرة الخلافة ، وهو الحكم الفردى ، ولقد أدت هذه الأفكار الجديدة التى أتى بها الكتاب إلى حملة ضخمة على الشيخ وكتابه ، وخاصة أن الكتاب قد صدر فى الفترة التى أعقبت الغاء الخلافة فى تركيا وتطلع الملك فؤاد إليها .

ولقد أفرزت هذه الحملة ضد الكتاب وصاحبه ومضمونه آثاراً غدة ، فعلى صاحبه نجدها قد أدت إلى خروجه من زمرة كبار العلماء بمقتضى المادة ١٠١ من قانون الأزهر . ومن ناحية المضمون قام الشيخ محمد بخيت بالرد بكتاب عنوانه « حقيقة الإسلام وأصول الحكم » ، كذلك قام

---

(١٠٠) نفس المصدر ، ص ١٧٠
(١٠١) نفس المصدر ، ص ١٨٢

الشيخ محمد الخضر حسين ، بوضع مؤلف آخر بعنوان « نقد الإسلام وأصول الحكم » ، ولم يقف رأى العلماء عند هذا الحد بل أرسل شيخ الجامع الأزهر ، محمد أبو الفضل الجيزاوى برقية إلى مقام الملك فؤاد يشكره على « أن حفظ الدين فى عهد جلالة مولانا من عبث العابثين وإلحاد الملحدين وحفظت كرامة العلم والعلماء »[١٠٢] .

ولكن الشيخ على عبدالرازق لم يقف ساكنا تجاه هذه العاصفة فكتب فى جريدة السياسة مدافعا عن موقفه الفكرى ، ووقف حزب الأحرارالدستوريين مع الشيخ فى معركته هذه وخاصة بعد طرد الملك لهم من الوزارة . كما وقف معه حزب الوفد من خلال بعض كتابه أمثال : عزيز ميرهم ، وحسين عامر المحامى ، ومحمد كامل الحمامصى ، بعدما تحولت القضية إلى قضية تتعلق بحرية الفكر ، وما أشيع عن نية محاكمة الشيخ على كتابه[١٠٣] .

رابعا : الاخوان المسلمون وقضية الحكومة الاسلامية :

يتحدد تفكير حركة الإخوان المسلمين بخصوص موقفهم من إشكالية العلاقة بين الدين والدولة حول العناصر التالية :

١ ـ **شمولية الإســـلام** : حيث يؤكد حسن البنا مؤسس الحركة على أن الذين يظنون أن تعاليم الإسلام تتناول الناحية العبادية أو الروحية دون غيرها من النواحى ، مخطئون فى ذلك ، فالإسلام ـ كما يقول ـ « عبادة وقيادة ، ودين ودولة ، وروحانية وعمل وصلاة وجهاد ، وطاعة وحكم ، ومصحف وسيف ، لا ينفك واحد من هذين عن الآخر »[١٠٤] .

وبحكم نشأة هذه الحركة فى حقبة تعاظم فيها خطر حركة التغريب فلقد كان رفض الاخوان التمييز بين الدين والدولة ، فكانوا أقرب إلى دعاة السلطة الدينية ، على الرغم من قولهم بنيابة الحاكم عن الأمة ، وكأنهم فى

---

(١٠٢) نفس المصدر ، ص ٩١ ـ ٩٢ .
(١٠٣) طارق البشرى : مصدر سابق ، ص ٣١٢ .
(١٠٤) حسن البنا : مذكرات الدعوة والداعية (القاهرة ، دار الشهاب ، د . ت) ص ١٤٥ .

النهاية يجردون الأمة من السلطات السياسية والتشريعية ويتحدثون عن قانون إلهى جاهز[١٠٥] ، ومن ثم انحازوا لمفهوم الخلافة ودعوا إليه .

٢ ـ **الارتباط بفكرة الخلافة** : أوضح حسن البنا هذا الارتباط حين ذكر أن :

« الإخوان يعتقدون أن الخلافة رمز الوحدة الإسلامية ، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام ، وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير فى أمرها والاهتمام بها . والاحاديث التى وردت فى وجوب نصب الإمام وبيان أحكام الإمامة ، وتفصيل ما يتعلق بها لا تدع مجالا للشك فى أن من واجب المسلمين أن يهتموا بالتفكير فى أمر خلافتهم ، والاخوان المسلمون لهذا يجعلون من فكرة الخلافة والعمل لاعادتها فى رأس منهاجهم »[١٠٦] .

٣ ـ **الرأى فى دستور الدولة (دستور ١٩٢٣)** : يرى حسن البنا أنه رغم عدم تعارض دستور ١٩٢٣ أو النظام النيابى المصرى فى قواعدهما الأساسية مع ما وضعه الإسلام فى نظام الحكم إلا أن هناك قصورا فى عبارات الدستور وسوءا فى التطبيق ، وتقصيرا فى حماية القواعد الأساسية التى جاء بها الإسلام وقام عليها الدستور أدت « إلى ما نشكو منه من فساد ، وما وقعنا فيه من اضطراب فى كل الحياة النيابية »[١٠٧] .

ويؤكد حسن البنا على غموض دستور ١٩٢٣ ، الذى وقف بنا فى منتصف الطريق نصا وتطبيقا ، وجاء غامضا مقتضبا غير واضح ولا مفصل ، واستشهد بما أورده د . إبراهيم مدكور ومريت غالى من نقد له فى مذكرتهما (نظام جديد) على غموض الدستور[١٠٨] .

---

(١٠٥) بتفصيل أكبر انظر : زكريا سليمان بيومى : الاخوان المسلمون والجماعات الاسلامية فى الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨ ـ ١٩٤٨ (القاهرة ، مكتبة وهبه ، ١٩٧٨) .

(١٠٦) حسن البنا : مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا . (القاهرة ، دار الشهاب ، طبعة ثانية ، د . ت) ص ١٧٨ ـ ١٧٩ .

(١٠٧) المصدر السابق : ص ٢١٦ .

(١٠٨) حسن البنا . مجموعة الرسائل ، مصدر سابق ، ص ٢١٧ ـ ٢١٨ .

٤ ـ **الدعوة بالرجوع بالإسلام إلى تعاليمه الأولى** : خاصة بعد أن التبس على الناس الدين الصحيح بما نسب ظلما وجهلا . وعندما يحدد حسن البنا المقصود بكلمة الإخوان المسلمين يقول إنها « دعوة سلفية لأنهم يدعون إلى العودة بالإسلام إلى معينه الصافى من كتاب الله وسنة رسوله ، وهى طريقة سنية ، وحقيقة صوفية ، وهيئة سياسية ، وجماعة رياضية ، ورابطة علمية ثقافية ، وشركة اقتصادية ، وفكرة اجتماعية »(١٠٩) .

وكأن دعوة الإخوان بهذا المعنى هى تركيبة مفاهيمية ، تعمد مؤلفها أن يركبها بهذا الشكل لتتواءم والطبيعة الجماهيرية للحركة وهو ما كان بالفعل ، ولعل فى هذه التركيبة ما يفسر اتساع حجم الحركة جماهيريا(١١٠) .

٥ ـ **الحكومة الإسلامية** : يعد هذا العنصر من أهم مكونات ايديولوجية الإخوان المسلمين ، وفيه يتضح رؤية حركة الإخوان المسلمين قبل ١٩٥٢ ، لإشكالية العلاقة بين الدين والدولة ، وفى هذا المعنى يقول حسن البنا « إن الإسلام الحنيف يفترض الحكومة قاعدة من قواعد النظام الاجتماعى الذى جاء به الناس ، فهو لا يقر الفوضى ولا يدع الجماعة المسلمة بغير إمام »(١١١) .

وإذا كانت الحكومة الإسلامية هى المطلب الأساسى لدى الاخوان فقد كان ذلك يقتضى منهم موقفا واضحا من دستور ١٩٢٣ ومؤسساته ومن الأحزاب القائمة . وبالنسبة للدستور أعلن الإخوان أن « القرآن دستورنا فى مواجهة دستور ١٩٢٣ وغيره من القوانين الوضعية »(١١٢) ، بل أعلن حسن البنا أن « دستور ١٩٢٣ دستور غامض غير واضح ولا

---

(١٠٩) المصدر السابق ، ص ١٥٦ ـ ١٥٧ .

(١١٠) برؤية مختلفة · راجع طارق البشرى . الحركة السياسية فى مصر ٤٥ ـ ١٩٥٢ ، مصدر سابق . المقدمة وص ٧٤ .

(١١١) حسن البنا : مجموعة الرسائل ، مصدر سابق ، ص ٢١١ .

(١١٢) عبد الهادى الخطيب : الدور السياسى لحركة الاخوان المسلمين ، مصدر سابق ، ص ٢٠٧ .

مفصل »[١١٣] ، على الرغم من إشارته إلى اقتناعه بنظام الحكم الدستورى والنيابى عموما على « أن يتفق مع الإسلام »[١١٤] ، وبالنسبة للأحزاب فهى :

« سيئة هذا الوطن الكبرى ، وهى أساس الفساد الاجتماعى الذى نصطلى بناره الآن وهى ليست أحزابا حقيقية بالمعنى الذى تعرف به الأحزاب ف أى بلد من بلاد الدنيا ، فهى ليست أكثر من سلسلة من انشقاقات أحدثتها خلافات شخصية بين نفر من أبناء هذه الأمة »[١١٥] .

هكذا يدور أدب الإخوان السياسى تجاه مسألة الأحزاب وهم يرون أنه إذا كان الأمر كذلك « فلا ندرى ما الذى يفرض على هذا الشعب الطيب المجاهد المناضل الكريم هذه الشيع والطوائف من الناس التى تسمى نفسها الأحزاب السياسية »[١١٦] .

وبعد نقد فكرة الأحزاب يدعو الإخوان إلى بديل أساسى وهو أن أمة وادى النيل أحوج ما تكون إلى أكمل معانى الوحدة لتتجمع قواها ، أى أن فكرة إلغاء الأحزاب واستبدالها بحزب واحد هى أحد مكونات مفهوم الإخوان المسلمين بخصوص الأحزاب[١١٧] .

أما بالنسبة لدعائم نظام الحكم الإسلامى كما يراها الإخوان فحددها حسن البنا فى ثلاث :

ـ مسئولية الحاكم « فالحاكم مسئول بين يدى الله وبين الناس وهو أجير لهم وعامل لديهم »[١١٨] .

ـ وحدة الأمة « فالأمة الإسلامية واحدة ، لأن الإخوة التى جمع الإسلام

---

(١١٣) حسن البنا مجموعة الرسائل . مصدر سابق . ص ٢١٧
(١١٤) المصدر السابق . ص ١٧٢
(١١٥) نفس المصدر . ص ٢٢٠
(١١٦) نفس المصدر . ص ٢٢١
(١١٧) انظر عبدالقادر عودة الاسلام واوضاعنا السياسية . (القاهرة . دار الكتاب العربى . ١٩٥٣) .
(١١٨) حسن البنا مجموعة الرسائل . مصدر سابق . ص ٢١٢

عليها القلوب أصل من أصول الإيمان لا يتم بها ولا يتحقق إلا بوجودها »[١١٩] ، ولا يمنع من وجهة نظرهم حرية الرأى وبذل النصح من الصغير إلى الكبير ومن الكبير إلى الصغير ، وذلك « هو المعبر عنه فى عرف الإسلام ببذل النصيحة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر »[١٢٠] .
- احترام إرادة الأمة ، حيث يرى الإخوان فى كلمات قائدهم أنه من « حق الأمة الإسلامية أن تراقب الحاكم أدق مراقبة ، وأن تشير عليه بما ترى فيه الخير ، وعليه أن يشاورها وأن يحترم إرادتها وأن يأخذ بالصالح من آرائها »[١٢١] .

وربما تكون رؤية الاخوان المسلمين للدولة الدينية أهم الجوانب التى تبرز موقفهم تجاه إشكالية العلاقة بين الدين والدولة ، ولقد دار أدب الاخوان فى هذا الصدد حول مسألتين :
أولاهما : أنه ليست هناك طبقة دينية فى الإسلام ولذا فلم يكن هناك خوف من الحكم الدينى كما كان معروفا فى أوروبا المسيحية ، بل لقد ذهب حسن البنا إلى أن رجال العقيدة مختلفون حول العقيدة نفسها وذلك لأن :

« قيام الدولة على أساس دينى لا يقتضى أن يكون لرجال الدين أى سلطان خاص ، ولا يقتضى حمل الناس على عقيدة معنية وأفضل مثل لذلك هو الإسلام ، فالإسلام يوجب أن تقوم الدولة على أساس الدين الإسلامى ، ويوجب أن يكون الحكم والسياسة والإدارة والتشريع وكل ما له أثر فى حياة الأمة مستمدا من الدين الإسلامى وقائما عليه وبالرغم من ذلك ، فإن الإسلام - فى الوقت نفسه - لا يعطى علماء الاسلام وفقهاءه أى سلطان »[١٢٢] .

---

(١١٩) المصدر السابق ، ص ٢١٢ .
(١٢٠) نفس المصدر
(١٢١) نفس المصدر ، ص ٢١٣ .
(١٢٢) بتفصيل اكثر راجع عبدالقادر عودة الاسلام واوضاعنا القانونية (القاهرة . مطبعة المختار الاسلامى . د . ت) ص ١٣٠ - ١٤٠

وثانيتهما : وتتعلق بالمقصود بكلمة إسلام لدى الإخوان المسلمين فهى ليست مرادفا للدين ، فهى تشمل فى معناها الإجمالى « الدين والاقتصاد والمجتمع والسياسة .. .. إلخ . وبمعنى أدق فإن الدولة ليست مناقضة للدين ، وإنما كل منها يعبر عن الإسلام »(١٢٣) ، ويوضحها حسن البنا أكثر حين يقول إن « الإخوان ليسوا جماعة دينية بالمعنى الغربى لهذه الكلمة ، فهى لا تعنى ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، فإن قيصر وما عليه لله وحده » (١٢٤) .

ويرى الإخوان أنه لا وجه للقياس بالدول الأوربية ، فالدين الإسلامى آتى بشريعة كاملة وأوجب تطبيقها ، وهو يجعل الحكومة جزءا من الدين ، ويرى الإخوان أن فكرة فصل الدين عن الدولة فى البلاد الإسلامية أدت إلى إلزام المسلمين بقوانين خارجة على أحكام الإسلام وإن كان لها ما يبررها فى دولها ، ويرى سيد قطب أن جوهر الفارق فى مسألة الدولة بين الإسلام والمسيحية يعود إلى أمرين : إن المسيحية قد ظهرت فى وقت كان فيه القانون الرومانى والعادات قد تأسست فى نفوس الناس وهذا اختلاف فى الأصل(١٢٥) ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يعود إلى وجود اختلاف فى القصد أو الغاية إذ إن المسيح أتى أساساً ليزرع الحب وينادى بالتسامح أى لينظم علاقة الإنسان بالله ، لذا اقتصر على الناحية الروحية أما العلاقات بين البشر أنفسهم وبين الناس والدولة فقد تركت للقانون الوضعى . أما الإسلام فكان على العكس من ذلك ، وقام بتوحيد الحياة الدينية والدنيوية ، ولو افترضنا ذلك الفصل لكان معنى ذلك إنكارا لمعناه الأساسى ولوجوده .

---

(١٢٣) سيد قطب : دراسات إسلامية (القاهرة ، دار الكتاب العربى ، د . ت) ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣ .
(١٢٤) حسن البنا : مذكرات الدعوة والداعية ، مصدر سابق ، ص ١٣٠ .

(١٢٥) سيد قطب : العدالة الاجتماعية فى الاسلام ، (القاهرة ، دار الكتاب العربى ، ١٩٥٢) ص ٢ ـ ٨ .

خامسا : مدخل إلى ثورة يوليو :

مع اقتراب يوم ٢٣ يوليو كانت القاهرة ومصر تحترق ، ليس فقط بالمعنى المتعارف عليه فى يناير ١٩٥٢ ، ولكن ، من حيث تردى الوضع السياسى والاجتماعى ، فلقد أوصل الملك والمؤسسات السياسية المساندة له ، بالإضافة إلى الانجليز ، مصر إلى حالة من التردى شديد القسوة ، تكشف عن هذا بوضوح كتابات أعضاء مجلس قيادة الثورة ، وغيرها من كتابات مؤرخى هذه الفترة للحركة السياسية والوطنية المصرية(١٢٦) .

وبدون دخول فى التفاصيل لأحداث الثورة تثار بشأن موضوع الدراسة عدة ملاحظات قد تلقى ضوءا على موقف الثورة :

الملاحظة الأولى : بشأن تنظيم الضباط الأحرار الذى نشأ بعيدا عن الأحزاب السياسية ، باستثناء بعض الاتصالات الفرعية والفردية ، وفى أحضان الجيش الذى لم يكن للوفد تأثير واضح عليه ، حتى فى فترات حكمه القليلة المتباعدة ، ومن ثم بقى الجيش يحمل فى تكوينه العضوى أثرا للتفرقة بين المسلمين والأقباط وخاصة فى الرتب العليا . فجاء تنظيم الضباط الأحرار على شاكلة المؤسسة التى انبثق منها ، ولم ينجح التنظيم فى إقامة هيكل تنظيمى جامع كما كان الشأن فى حزب الوفد . ويؤكد هذه الحقيقة أنه لم يكن موجودا بين الضباط الأحرار سوى ضابط واحد قبطى ويرجع ذلك إلى أن نسبة الضباط الأقباط داخل الجيش كانت محدودة ولم يكن بالجيش فى عام ١٩٥١ سوى ضابط قبطى واحد برتبة لواء واثنين برتبة أميرالاى . من ناحية أخرى كثر بالتنظيم فى بدايته من انتموا إلى الإخوان المسلمين ومصر الفتاة .

الملاحظة الثانية : أن موقف الملك تميز بتوجه عام لفكرة الخلافة الإسلامية ، وتأكيدا لسلطاته ورغبته فى الاستبداد والانفراد ، وقد أتت ثورة يوليو فطردت الملك فاروق بعد قيامها بثلاثة أيام . وما لبث أن ألغت النظام الملكى فى ١٨ يونيو ١٩٥٣ .

---

(١٢٦) على سبيل المثال : طارق البشرى : الحركة السياسية فى مصر ٤٥ ـ ١٩٥٢ ، مصدر سابق .

الملاحظة الثالثة : تتعلق بالمطلب العام للثورة فى أيامها الأولى والذى لم يكن يهدف إلى الاستيلاء على الحكم وتسلم السلطة ، بل سعى إلى إحداث بعض الإصلاحات السياسية والاجتماعية وإسقاط فاروق ، وهذا يفسر فى رأى البعض عدم وجود ايديولوجية سياسية وراءها(١٢٧) . الأمر الذى انعكس على علاقة الثورة بالقوى والتنظيمات السياسية الموجودة ، وعلى رأسها الإخوان المسلمون والوفد . ودخلت فى علاقة صدام معها ، وهو الأمر الذى أعد التربة السياسية والاجتماعية لاثارة مشكلة الدين والدولة .

(١٢٧) د . عبدالعظيم رمضان : عبدالناصر وأزمة مارس ١٩٥٤ (القاهرة ، روزاليوسف ، ١٩٧٦) ، ص ١٣ .

خاتمة :

حاول هذا الفصل أن يتتبع الجذور الفكرية والعملية لنشأة إشكالية العلاقة بين الدين والدولة فى مصر فى المرحلة السابقة على عام ١٩٥٢ . ولأن الأمور لا تستقيم دونما إرجاع الأشياء إلى أصولها لذا كان ضروريا ، العودة إلى بدايات الصدام مع الغرب إلى الحملة الفرنسية عام ١٧٩٨ وما أعقبها من تطورات فكرية وسياسية مهمة ، تخلقت من خلالها أصول هذه الإشكالية ، وأتى نموذج محمد على فى العلمانية ليطرح نفسه كعلامة مهمة تكرس أبعاد هذه الإشكالية فى مستواها العملى . وكان رفاعة الطهطاوى ، ومدرسته من الذين تفتحت أعينهم على الغرب مع بدايات القرن التاسع عشر .

واستتبع هؤلاء جميعا محاولات الخديوى إسماعيل وسعيد جعل مصر قطعة من أوروبا ، كما قال ، فكان ضروريا أن يكتمل هذا الشكل الأوروبى بقدوم الأوروبيين أنفسهم عام ١٨٨٢ ، لتبدأ معهم مرحلة المواجهة المباشرة بين عدة ثنائيات ، ثنائية الأصالة والمعاصرة ، الشرق والغرب ، الدين والدولة ، وكان لكل حقبة أشكال للطرح تختلف عن سابقتها فى الشكل الخارجى ، ولكنها تتفق معها فى أصول المواجهة الحضارية بين النموذج الإسلامى والنموذج العلمانى الغربى . وكان لكل حقبة وتياراتها ، رجالها ، فكان هناك جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ، وأعقبهما رشيد رضا وقاسم أمين ولطفى السيد ، ومحمد حسين هيكل ،

وشبلى شميل ، وسلامة موسى ، وغيرهم ليمثلوا تيارا آخر ، ثم كان هناك طه حسين ، وعلى عبدالرازق ، وحركة الإخوان المسلمين وعبر كل من هؤلاء عن أحد جوانب وتداعيات إشكالية العلاقة بين الدين والدولة ، والتى مالبث أن تسلمتها ثورة يوليو عام ١٩٥٢ لتبدأ مرحلة أخرى من مراحل التاريخ المصرى الحديث وهى المرحلة التى سوف تدرسها الفصول القادمة من الدراسة .



الفصل الثانى

إدراك القيادة السياسية للعلاقة بين الدين والدولة ١٩٥٢ - ١٩٧٠

مثلت العلاقة بين الدين والدولة خلال الفترة موضع الدراسة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) إحدى الإشكاليات المهمة على المستويين الفكرى والعملى ، بالنسبة للقيادة السياسية الحاكمة فى مصر ، والتى لعب عبدالناصر كزعيم سياسى الدور الرئيسى فيها ، وسوف يتجه هذا الفصل بالدراسة والتحليل ، لمدركات القيادة السياسية ـ ممثلة فى عبدالناصر ـ لطبيعة تلك الإشكالية .

وسوف تستخدم الدراسة أداة تحليل المضمون ، لتحليل مدركات عبدالناصر تجاه الدين وقضاياه المختلفة ، وقد تم استخدام تحليل المضمون كأداة مساعدة رقمية ، ولم يكتف الباحث به ، بل سانده بتغطية كيفية وتحليلية ، فتم استخدام المنهج التاريخى متداخلا مع الأداة السابقة .

هذا ويتناول الفصل إشكالية العلاقة بين الدين والدولة فى إدراك عبدالناصر من خلال مبحثين :

الأول : مدخل عام لتحليل مصادر الدين فى فكر عبدالناصر .

الثانى : تقسيم لمحاور الإشكالية فى إدراك عبدالناصر ، ويتضمن الدين كعنصر فى تكوين القومية العربية ، الدين كعنصر فى عملية التعبئة السياسية ، والدين كعنصر فى عملية التغير الاجتماعى ، والدين كعنصر فى عملية المواجهة للصراع الخارجى .

المبحث الأول

مدخل عام لمصادر ودور الدين فى فكر عبدالناصر

يتناول هذا المبحث قضيتين :

أولا : مصادر فكر عبد الناصر .

ثانيا : موقع الدين فى فكر عبد الناصر .

أولا : مصادر فكر عبد الناصر :

يتجه البحث عن مصادر فكر عبدالناصر إلى مناقشة جذور العلاقة التى ربطت عبدالناصر بإشكالية البحث ، سواء على المستوى العملى (علاقاته بالإخوان المسلمين ، والوفد ، ومصر الفتاة ، والمؤسسة العسكرية) أو على المستوى الفكرى كقراءاته وثقافته العامة . وعليه سوف تتجه الدراسة بشأن هذه القضية إلى تناول علاقات عبدالناصر العملية والفكرية فى المرحلة السابقة على قيام الثورة والتى تتحدد فى علاقة عبدالناصر بالإخوان المسلمين ، وبمصر الفتاة وبالوفد .

وبالنسبة لعلاقته بالإخوان المسلمين ، والتى بدأت عمليا عام ١٩٤٤ بلقاء مع الضابط المتقاعد / محمود لبيب[١] ، وأثرت هذه العلاقة عليه ولكن بشكل غير مباشر ، حيث أخذ منها الانضباط ودقة النظام ،

(١) عبد الهادى الخطيب : مصدر سابق ، ص ٢٦٢ .

والهيراركية السياسية ، وهى الأمور التى كانت أكثر جاذبية للضباط بوجه عام ، ولعبدالناصر على وجه الخصوص[٢] . ولكن لم يصل هذا التأثير لأبعد من هذا ، فلم يأخذ عنهم عبدالناصر فكرة الربط بين الدين والسياسة ، بل كان حريصا على عدم ربط حركته بأى ايديولوجية معينة ، ولكنه فى ذات الوقت لم يعاد أيا من النظريات القائمة مما ساعده على إقامة اتصال بكل التنظيمات فكان منفتحا على الشيوعيين ، وعلى الاخوان المسلمين على السواء[٣] .

أما بالنسبة لعلاقته بمصر الفتاة ، فيرى البعض أن نظرة عبدالناصر إلى السلطة ، وموقفه وسياساته تجاه البريطانيين أو الغرب والشرق العربى ، والعالم . كذلك إدراكه للمسألة الوطنية المصرية ، كل هذه الأمور تبدو قريبة الشبه جدا من تصور مصر الفتاة إلى الحد الذى يصعب معه اعتبارها مجرد صدفة أو مبالغة فى التقدير[٤] .

ولا أحد ينكر هذه الحقيقة المهمة حول تأثر عبدالناصر بفكر مصر الفتاة ، لتصبح أحد روافده الفكرية المهمة ، وقد تعود إليها نظرته إلى قضايا الإصلاح الزراعى وسياسات التمصير ، ولكن تأثير مصر الفتاة الدينى على عبدالناصر لم يكن واضحا بالقدر الكافى ولا يمكن اكتشافه إلا فى سياق معاداتها للنموذج الغربى ، على وجه العموم ، والذى ظل يمثل هاجسا سياسيا مستمرا عند زعامة مصر الفتاة وتحديدا أحمد حسين وفتحى رضوان ، وهو السياق الوحيد الذى يوضح موقع الدين والدولة عند هذه الزعامة ، وحجم تأثر عبدالناصر بها .

ولعل فى إثارة العلاقة المفقودة بين عبدالناصر وحزب الوفد ، ما يثير الانتباه ، فهذه العلاقة لم تكن قائمة بنفس الدرجة التى قامت بين عبدالناصر وجماعات الرفض الأخرى كالإخوان المسلمين والشيوعيين ومصر الفتاة . وهو الأمر الذى قد يفسر ما أشار إليه أحمد حمروش بأنه لم

(٢) المصدر السابق : ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤ .

(٣) احمد حمروش : مجتمع عبدالناصر ، قصة ثورة يوليو ، الجزء الثانى (بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٥) ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠ .

(٤) P. J. Vatikiotis, Nassr and his Generation (London, Croom Helm, 1978) PP. 62-63.

يكن موجودا بين قيادة التنظيم قبطى واحد ، مما يعنى عدم تأثر عبدالناصر بعلمانية الوفد وموقفه تجاه مسألة الوحدة الوطنية ، وعلاقة الدين بالسياسة ، ومن جانت آخر فإن تزايد الفساد السياسى والاجتماعى الذى ارتبط ببعض قيادات الوفد أعطى صورة غير طيبة له عند عبدالناصر وزملائه ، ولكن هذا الموقف من قبل عبدالناصر تجاه الوفد ، لم يمنعه عندما تولى السلطة رسميا عام ١٩٥٤ من أن يبدأ طريقه مع العلمانية ، وإن كان بأداء مختلف عن أداء الوفد .

وتأتى تجربة عبدالناصر الشخصية فى التعليم الابتدائى والثانوى واشتراكه فى المظاهرات الصاخبة التى قادتها مصر الفتاة عام ١٩٣٦ ثم دخوله الكلية الحربية وتأثره بالنموذج العسكرى فى التنظيم والتفكير ، تأتى هذه التجارب لتمثل رافدا رابعا وأخيرا فى روافد الفكر الدينى لعبدالناصر ، والتى تؤكد جميعها على نقطة مهمة وهى أن عبدالناصر كان لا يميل إلى العلمانية فى علاقة الدين بالدولة .

ثانيا : موقع الدين فى فكر عبدالناصر :

بعد نجاح الثورة عام ١٩٥٢ استمر الصراع على السلطة ، ومن حولها حتى عام ١٩٥٤ ، ومنذ هذا التاريخ حتى عام ١٩٧٠ ، كان عبدالناصر الرجل الأول فى النظام وعليه أثير ولايزال الجدل ، حول موقع الدين وقضاياه المختلفة من الإدراك الناصرى ، وأيضا موقع الاسلام تحديدا منه ، وفى هذا السياق استخدم الباحث أكثر من منهج للتحليل وذلك على مستويين :

(١) المستوى الأول : تحليل العينة الوثائقية (ونقصد هنا الجزء الدينى فى خطب ووثائق عبدالناصر) ونتائجها الكمية .

(٢) المستوى الثانى : التحليل الكيفى للعينة وذلك مع ربط المستويين بطبيعة المرحلة وسياقها التاريخى .

١ - **مستوى العينة الوثائقية ونتائجها الرقمية** : وفيه استخدمنا لتحليل مدركات عبدالناصر تجاه قضية الدين ، عينة من خطبه ، بالإضافة إلى ثلاث وثائق أساسية هى فلسفة الثورة ، الميثاق الوطنى ، وبيان ٣٠ مارس . ويرجع السبب فى اختيار هذه العينة من الخطابات والوثائق أن هذه الخطابات هى فقط الخطابات التى ورد بها ذكر للدين سواء كفكرة أو ككلمة ، وبالنسبة للوثائق ، اعتبرها الباحث المحصلة الرسمية التى يمكن من خلالها رصد الموقف الرسمى للنظام تجاه العديد من القضايا ، وكانت بمثابة نقاط التحول الفكرية المهمة فى الفكر الرسمى لعبدالناصر وللنظام ، والتى احتل الدين أهمية خاصة فيها . واتبع الباحث ثلاث خطوات للتعامل مع هذه العينة .

أ - **الخطوة الأولى** : بالنسبة لعينة الخطابات تم استخلاصها على النحو التالى :

(جدول رقم ١)
إجمالى عدد الخطب والأحاديث

السـنوات	العدد الكلى للخطب والأحاديث	عدد الخطب والأحاديث التى ورد فيها الدين
٢٣ يوليو ٥٢ ـ يناير ١٩٥٨	٢٣٢	١١
فبراير ٥٨ ـ يناير ١٩٦٠	١٧٣	١
فبراير ٦٠ ـ يناير ١٩٦٢	١٣٧	٤
فبراير ٦٢ ـ يونيو ١٩٦٤	٩١	٨
يوليو ٦٤ ـ ديسمبر ١٩٦٦	٩٧	١٠
يناير ٦٧ ـ ديسمبر ١٩٦٨	٥١	١٤
يناير ٦٩ ـ سبتمبر ١٩٧٠	٥٣	٧
الاجمالـى	٨٣٤	٥٥

ويلاحظ هنا أن هذه الأرقام تعكس بروز الاشارة إلى الدين فى بعض المراحل التاريخية ، إذا قورن بالإجمالى العام للخطب فى تلك المرحلة على النحو التالى :

- الاجمالى العام للخطب والأحاديث السياسية لعبدالناصر خلال الفترة من عام ١٩٥٢ حتى عام ١٩٧٠ كان ٨٣٤ ، والاجمالى العام لعدد الخطب والأحاديث التى تحدث فيها عن الدين خلال هذه الفترة هو ٥٥ خطابا وبالتالى تصير النسبة المئوية للخطب والأحاديث التى ورد بها الدين هى ٦,٦ ٪ منسوبا لإجمالى عدد الخطب .

ـ يلاحظ أن الفترات التى زاد فيها الحديث عن الدين فى خطب وأحاديث عبدالناصر بعد المقارنة بالإجمالى العام لها ، هى الفترات التالية تنازليا ومقارنا :

(جدول رقم ٢)
إجمالى عدد الخطب والأحاديث الدينية تنازليا ومقارنا

السنوات مرتبة تنازليا	عدد الخطب والأحاديث الدينية تنازليا
٦٧ ـ ١٩٧٠	٢١
٥٢ ـ ١٩٥٨	١١
٦٤ ـ ١٩٦٦	١٠
٦٢ ـ ١٩٦٤	٨
٦٠ ـ ١٩٦٢	٤
٥٨ ـ ١٩٦٠	١
الاجمالى	٥٥

ويتضح من الجدول رقم (٢) أن الفترة (٦٧ ـ ١٩٧٠) هى أعلى الفترات التى استخدم فيها عبدالناصر ما يمكن تسميته بالخطاب الدينى ، وهو ما يبدو متسقا والسياق التاريخى والسياسى العام الذى ميزها والذى اتصف بهزيمة عسكرية فادحة فى عام ١٩٦٧ أودت بمكاسب كثيرة أوجدها عبدالناصر فى المجتمع المصرى ، مما دفعه إلى أن يرجعها إلى

كونها « قدر » ، وأنها من الله ومواجهتها تتطلب "الإيمان". وأدت هذه الظروف - أيضا - إلى حالة التقارب الملحوظ مع الدول العربية المحافظة والتى يلعب الاسلام دورا مهما فى التعامل معها .

ب - **الخطوة الثانية** : وفيها يخضع الباحث العدد السابق من الخطب والأحاديث التى تحدث فيها عبدالناصر عن الدين ، بالإضافة إلى الوثائق الرسمية الثلاث لأداة تحليل المضمون على مستوى الفكرة ، والتى تم التوصل بشأنها إلى النتائج الواردة بالجدول المرفق رقم ٣ والتى تنوع موقعها بين درجات بروز للعنصر ، ودرجات ضعف على النحو التالى :

(جدول رقم ٣)

بين النموذج المستخدم فى الخطوة الثانية للعينة

التكرار / فئة التحليل (الفكـرة)	تكرارات ودرجات الموقف من فئة التحليل (الفكرة)						المجموع	النسبة المئوية
	عنصر أساسى	عنصر مساعد	عنصر ثانوى	عنصر محايد	عنصر معوق	ليس عنصرا		
١ - الدين كعنصر فى تكوين القومية العربية								
٢ - الدين كعنصر فى عملية التعبئـة السياسـية								
٣ - الدين كعنصر فى عملية التغير الاجتماعى								
٤ - الدين كعنصر فى عملية المواجهـة للصراع الخارجـى								

وقد تم التوصل إلى عدة نتائج بعد تطبيق النموذج السابق ، وهى :

ـ **الوثائق الثلاث** : فلسفة الثورة ، الميثاق الوطنى ، وبيان ٣٠ مارس ١٩٦٨ . وتم منها استخلاص هذه البيانات التى تضمنها الجدول رقم (٤) .

(جدول رقم ٤)
الدين فى تكرار الوثائق الثلاث

عدد التكرارات / فئة التحليل (الفكـــرة)	عدد التكرارات لفئات التحليل داخل الوثائق الثلاث		
	فلسفة الثورة	الميثاق الوطنى	بيان ٣٠ مارس
الدين كعنصر فى تكوين القومية العربيـــــة	ـ لا يوجـد وأثيـر هنا كـوحـدة اسلامية فقط (٥ مــــرات)	٢	٣
الدين كعنصر فى عملية التعبئة السياسية	—	٥	—
الدين كعنصر فى عملية التغير الاجتماعـــــى	—	٥	—
الدين كعنصر فى عملية المواجهة للصراع الخارجى	٢	٥	١
الاجمالـــــى	٢ / (٥)	١٧	٤

ويلاحظ على هذه المعطيات الرقمية للوثائق ما يلى :

ـ تزايد الدين كفكرة مستخدمة فى وثيقة الميثاق الوطنى مقارنا بالوثائق الأخرى ، وإذا عدنا إلى طبيعة المرحلة والسياق الفكرى والسياسى العام الذى ولد فيه الميثاق وأصبح معبرا عنه ، نجده تميز بعدة ميزات مهمة تتضمن محاولة الطرح المتكامل لايديولوجية النظام ، والتعبئة

السياسية ، والتحول الاجتماعى نحو التنمية ، فقضايا الصراع الخارجى واتهام التجربة الاشتراكية بالإلحاد ، جميعها كان الدين قاسما مشتركا فيها ، وبالتالى كان بروزه فى الميثاق الوطنى ليصبح عدد تكراراته = ٦٠ ٪ من إجمالى التكرارات لجميع الوثائق .

. الخطب والأحاديث : بمتابعة الجدول رقم (٥) نلحظ ما يلى :

- تزايد الإجمالى العام للفكرة فئة التحليل خلال الفترة ٥٢ ـ ١٩٥٨ حيث وصلت إلى ١٣٦ أى ما يساوى ٢٨,٦ ٪ من الإجمالى العام الذى يساوى ٤٧٥ ، والفترة ٦٤ ـ ١٩٦٦ حيث وصلت نسبتها ٢٢,٩ ٪ من الإجمالى العام . وقد يعود هذا إلى أن هاتين الفترتين شهدتا أحداث الصدام الأول والثانى مع الإخوان المسلمين وعملية المواجهة مع فكرة الحلف الإسلامى .
- وتعد الفترة ٥٨ ـ ١٩٦٢ هى أقل الفترات حيث وصلت نسبتها إلى ٦,٧ ٪ من الإجمالى العام للتكرارات ، وقد يعود هذا التطور السريع الى فكرة الوحدة العربية ووصولها إلى التحقق الفعلى مع سوريا .

(جدول رقم ٥)
تكرار الخطب والأحاديث

الفترة ودرجات التكرار / فئة التحليل (الفكرة)	٥٢ ـ ١٩٥٨	٥٨ ـ ١٩٦٢	٦٢ ـ ١٩٦٤	٦٤ ـ ١٩٦٦	٦٧ ـ ١٩٧٠	الإجمالى
الدين كعنصر فى تكوين القومية العربيـــة	٣	٢	١٥	٦ (منها ٤ للدائرة الإسلامية)	١٧	٤٣
الدين كعنصر فى عملية التعبئة السياســية	١٠٣	— (موجهة ضد الإخوان المسلمين)	٤٥	٢١	٥٨	٢٢٧
الدين كعنصر فى عملية التغير الاجتمـــاعى	١٥	١٩	٢٢	٤٩	١٠	١١٥
الدين كعنصر فى عملية المواجهة مع الصراع الخارجى	١٥	١١	١١	٣٣	٢٠	٩٠
الإجمالى	١٣٦	٣٢	٩٣	١٠٩	١٠٥	٤٧٥

ج : **الخطوة الثالثة** : وتم فيها استخدام الكلمة كوحدة للتحليل وفقا للجدول رقم (٦) ، حيث يلاحظ ارتفاع لبعض الكلمات « كالدين » دون البعض الآخر كالقرآن فى فترات زمنية معينة دون فترات أخرى ، كما هو

مبين بالجدول المشار إليه ويعود هذا إلى ذات الأسباب التى سبقت الإشارة إليها فى الخطوتين السابقتين .

(جدول رقم ٦)
الكلمة كوحدة للتحليل

السنوات / الكلمة الدينية التى وردت بالخطاب	٥٢ - ١٩٥٨	٥٨ - ١٩٦٢	٦٢ - ١٩٦٤	٦٤ - ١٩٦٦	٦٧ - ١٩٧٠	الإجمالى
١ - الدين	٢٦	١١	٧٦	٥١	٢٨	١٩٢
٢ - الإسلام	١٤	٦	٥١	٢٩	١٥	١١٥
٣ - المسلمون	٥	—	١٢	٤٩	١٨	٨٤
٤ - الإخوان المسلمون	١٥	—	-	٢٧	٣	٤٥
٥ - الايمان ومرادفاته (الله .. القدر . الخ)	١١	١	١٣	٨	٤٦	٧٩
٦ - الأشخاص الدينيون	٢٣	-	-	٥	—	٢٨
٧ - الأزهر	١٢	-	٢	—	—	١٤
٨ - الرسول ﷺ	٧	٧	٦	٣	١	٢٤
٩ - الحلف الإسلامى	١	٥	٦	٣	١٧	٣٢
١٠ - القرآن	٢	—	—	—	—	٢
١١ - الدول الإسلامية والتضامن الإسلامى	—	٥	٥	—	٨	١٨
الإجمالى	١١٦	٣٥	١٧١	١٧٥	١٣٦	٦٣٣

٢ ـ **المستوى الكيفى للعينة** : من خلال الاستخدام الكيفى للمعلومات التى توفرت من العينة السابقة ، أمكن للباحث التوصل إلى عدة نتائج وإجابات عن الأسئلة التالية :

أ ـ ما هى الأبعاد التى يثيرها موقع الدين فى فكر عبدالناصر ؟

ب ـ هل تغير موقع الدين عند عبدالناصر حسب التطور التاريخى والسياسى العام الذى مرت به مصر خلال الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) ؟ وهل توجد مواقف أو نقاط تاريخية معينة يبرز فيها دور الدين وأخرى يخبو فيها ؟

ج ـ هل لجأ عبدالناصر إلى الدين عندما كان فى موقف الدفاع عن النفس تجاه الاتجاهات الفكرية والسياسية الأخرى ؟

وعند وضع هذه الأسئلة فى اجابات محددة تصير كالتالى :

ا ـ **أبعاد موقع الدين فى فكر عبدالناصر** : تتمحور رؤية عبدالناصر للدين حول هذه الأبعاد : **البعد الأول** ، أن الدين فى إدراك عبدالناصر هو جزء من عملية التنمية الشاملة والتغير الاجتماعى ، فهو يساهم فى عملية التحول تجاهها ، ويخضع لنفس الشروط ولذات التحديات وخاصة فى المجتمعات ذات الثقافة التقليدية والتى يلعب الدين ورجاله فيها دورا مؤثرا . وبالنظرة السريعة للعينة السابقة نلاحظ[٥] أن الدين قد استخدم فى مجال التنمية الشاملة وكعنصر دافع لها خلال الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) ١١٥ مرة ، كفكرة سائدة ، وأن الفترة من عام ١٩٥٢ حتى عام ١٩٥٨ مثلت بالنسبة للدين ـ أعلى الفترات ، حيث بلغ الاستخدام ٢٨,٦ ٪ من الإجمالى العام ، تليها الفترة (١٩٦٤ ـ ١٩٦٦) حيث بلغ الاستخدام ٢٢,٩ ٪ من الإجمالى العام ، وبعودة سريعة إلى طبيعة وظروف الفترتين نلحظ فيها أحداث الصدام الأول والثانى بين عبدالناصر

---

(٥) انظر الجدول رقم (٥)

والإخوان المسلمين وبدء عمليات التنمية والتغير الاجتماعى والتأميم ، وغيرها . والدين هنا أصبح يلعب دورا فى التنمية من خلال كشف أعدائها حيث « شريعة الله هى شريعة العدل وهى شريعة المساواة ، أما شريعة الرجعية فهى شريعة ضد الإسلام وضد الدين مهما تمسحت به »(٦) .

وحيث يرتبط الدين لدى عبدالناصر بالعدالة « فالذى يريد أن يطبق الدين لا يقسم الشعب إلى أسياد وشعب من العبيد .. ده .. ده هو الكفر »(٧) .

أما البعد الثانى من أبعاد موقع الدين فى إدراك عبدالناصر ، فهو أنه كان يرى أن للدين الإسلامى دوراً مؤثراً فى توحيد وتضامن العالم الاسلامى تجاه أهداف اجتماعية وسياسية ، وهنا ينبغى التأكيد على نقطتين مهمتين :

الأولى : الدين عند عبدالناصر لم يكن هو الإسلام وحسب ، ولكنه مثل لديه كل التراث من قيم وتقاليد وتاريخ دينى ، عاشته مصر والمنطقة العربية ، يعنى هذا إدخال المسيحية ، وبعض العادات الدينية الفرعونية وغير الفرعونية ، والتى لايزال المواطن العربى والمصرى يمارس بعض طقوسها كالموت ، أو زيارة القبور أو إرسال الرسائل إلى الموتى وما شابه ذلك(٨) ، أما الإسلام فهو

---

(٦) خطاب للرئيس جمال عبدالناصر بتاريخ ٢٢ - ٣ - ١٩٦٦ ، والجدير بالذكر أن الدراسة اعتمدت على المصادر التالية لخطب وأحاديث الرئيس جمال عبدالناصر :
- الأجزاء من الأول إلى الخامس (القاهرة ، وزارة الإرشاد القومى ، مصلحة الاستعلامات ، د . ت) .
- الجزءان السادس والسابع (القاهرة ،مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، ١٩٧٣) .

(٧) خطاب للرئيس جمال عبدالناصر بتاريخ ١ / ٥ / ١٩٦٦ .

(٨) انظر فى تفصيل هذه الناحية الدراسات القيمة للدكتور / سيد عويس :
- رسائل إلى الامام الشافعى : ظاهرة ارسال الرسائل إلى ضريح الامام الشافعى دراسة سوسيولوجية ، الطبعة الثانية (القاهرة ، الكويت ، امستردام ، دار الشايع للنشر ، ١٩٧٨) .
- الازدواجية فى التراث الدينى المصرى : دراسة ثقافية اجتماعية تاريخية (القاهرة ، د . ن . ١٩٨١) .

أكثر تحديد وأقل شمولا من الدين عند عبدالناصر ، ومن هنا كان استخدام كلمة الدين فى وثائق عبدالناصر وتحديدا للعينة المختارة أكثر من استخدام كلمة إسلام حيث كانت أكثر دلالة وتعبيرا عما يريده ، فنجد أن كلمة الدين استخدمت (١٩٢ مرة) طيلة الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) ، وكلمة الإسلام استخدمت (١١٥ مرة) .

أما الثانية : فهى أن الدين ككلمة أو كفكرة ، استخدمت عند عبدالناصر فى المجال الداخلى المصرى أو الإقليمى العربى ، فهى لم تتعد كثيرا عنده إلى حيث الاطار الدولى أو إطار العالم الثالث أو الإسلامى ، فالدين استخدم فى مواجهة الرجعية العربية وأعداء الاشتراكية والتنمية وأيضا أعضاء الجمود الفكرى حيث :

« الرجعية التى أرادت احتكار خيرات الأرض لصالحها وحدها أقدمت على جريمة ستر مطامعها بالدين ، وراحت تتلمس فيه ما يتعارض مع روحه ذاتها كى توقف تيار التفكير »[٩] ، أما الإسلام فإنه يتجه إلى العالم الخارجى ، وفى مواجهة الحلف الإسلامى ومن أجل تضامن الأمم الإسلامية على نحو مطلق ، وبشأن دخول الإسلام كعامل مؤثر فى توحيد العالم الإسلامى ، يلاحظ استخدام عبدالناصر لكلمتى التضامن والتعاون وعدم استخدامه لكلمة الوحدة مع العالم الإسلامى ، حيث لم يظهر أساسا مفهوم الوحدة الاسلامية ، فى الخطاب الناصرى الا مرة واحدة قبل ١٩٥٦ فى السياق التالى « إنما أرى فيكم ـ الجنود ـ وحدة قومية بل أرى أيضا وحدة عربية ، بل أرى أيضا وحدة إسلامية ، بل أرى أيضا وحدة إسلامية افريقية »[١٠] .

---

(٩) خطاب للرئيس جمال عبدالناصر بتاريخ ٢٦ / ٥ / ١٩٦٢ .
(١٠) خطاب للرئيس جمال عبدالناصر بتاريخ ٢٣ / ٧ / ١٩٥٥ نقلا عن د . مارلين نصر : الدين والقومية فى فكر عبدالناصر ، **المستقبل العربى** عدد ٢٤ (فبراير ١٩٨١) ص ١٠١ .

أما البعد الثالث لموقع الدين فى فكر عبدالناصر ، فإنه يرفض الرؤية المتزمتة والتفسيرات الجامدة للدين وللإسلام ، ويفرق هنا بين الإسلام كعقيدة ثابتة ومقدسة وبين الفكر الدينى المتجدد والمتغير . ويرفض عبدالناصر هنا أيضا احتكار بعض القوى الدينية لحق تفسير الدين وخاصة إذا تعارض هذا التفسير وعملية التحول الاجتماعى التى يقودها ، عندئذ يصير الدين جزءا من عملية التعبئة السياسية فى مواجهة الفكر الرجعى وفى مواجهة الأعداء التقليديين له . الرجعية العربية والاستعمار وإسرائيل ، ولعل فى نموذج اعتلائه لمنبر الأزهر إبان العدوان الثلاثى عام ١٩٥٦ وكما سيرد تفصيله فى الحديث عن الدين كعنصر فى عملية التعبئة السياسية ومواجهة الصراع الخارجى وبهدف تعبئة الجماهير(١١) ، ما يؤكد عليه ، والذى يظهره أكثر استخدامه الرقمى له خلال الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠)(١٢) .

أما البعد الرابع والأخير من محددات موقع الدين فى فكر عبدالناصر ، نجد أنه يرى أن الدين لا يصلح كأيديولوجية سياسية مستقلة بل يصلح كأداة وكمنطلق وكأحد العناصر لأيديولوجية سياسية هى القومية العربية ، ولقد كان إجمالى دور الدين كفكرة سائدة = ٣٩ مرة ، كان بعضها عنصرا مساعدا أو ثانويا وسوف يرد فيما بعد تفصيل لهذه النواحى .

من هذه الأبعاد الأساسية لموقع الدين فى فكر عبدالناصر أمكن تحديد أربعة محاور أساسية تتحدد حولها الرؤية الناصرية للدين وهى :

ـ الدين كأحد عناصر القومية العربية .
ـ الدين كعنصر فى عملية التعبئة السياسية .
ـ الدين كعنصر فى عملية التغير الاجتماعى .
ـ الدين كعنصر فى عملية المواجهة للصراع الخارجى .

---

(١١) A.I. Dawisha, Egypt In The Arab World. The Elements of Forigen Policy, (London, Mocmillan, Press, 1974) PP. 89-91.

(١٢) راجع الجدول رقم (٥) .

ب - التطور التاريخى والسياسى لموقع الدين عند عبدالناصر : ويقصد بذلك ، ما هى النقاط التاريخية التى تمثل التحول الفكرى تجاه مسألة الدين عند عبدالناصر ؟ بعبارة أخرى هل توجد مواقف تاريخية معينة يبرز فيها دور الدين وأخرى يخبو فيها ؟ ويمكن التمييز بين مراحل بروز دور الدين وأخرى لكونـه على النحو التالى :

- مراحل البروز : شهدت الفترة من عام ١٩٥٢ حتى ١٩٧٠ ، تطورات سياسية واجتماعية مهمة على الصعيدين الداخلى والخارجى فى مصر ، مثلت عملية تصفية أركان النظام الملكى السابق ، أول هذه التطورات ، تلتها عملية بناء النظام الجديد وما يرتبط بها من مقتضياته السياسية ، وتلا ذلك عملية التغير الاجتماعى والتنمية الاجتماعية التى برزت واضحة مع بدايات الستينيات ثم التوجه القومى العربى وارهاصات الوحدة مع سوريا ، ثم انكفاء مؤقت على الداخل فحرب اليمن ، فهزيمة ١٩٦٧ ، فالعودة إلى الداخل مرة ثالثة ، فى هذا السياق كانت هناك مواقف برز فيها دور الدين ، وذلك على النحو التالى :
- موقف الصراع مع جماعة الإخوان المسلمين .
- موقف الصراع الخارجى .
- موقف مواجهة الاتهام بالإلحاد .
- موقف الهزيمة من عدو خارجى .

فالبنسبة لموقف الصراع مع جماعة الإخوان المسلمين خلال صدامى ١٩٥٤ و١٩٦٥ ، أتى استخدام الدين هنا من منطلق التعامل مع الخصم السياسى من ذات السلاح الذى يحارب به ، فالدين لدى النظام السياسى :

« لم يكن احتكارا حتى فى عهد النبى ، ولكن الدين تآلف ومحبة وتسامح وتعليم ، ولم يكن تعصبا أو حقدا ... وإذا كان الهضيبى وأعوانه الذين بقوا فى مصر لم يجدوا فى مصر السميع المجيب ، وتوجهوا إلى سوريا ليبثوا فيها أحقادهم ،

فانهم بذلك يخدمون الاستعمار من حيث لا يعلمون ، وأنهم يخدمون الصهيونية من حيث لا يدرون ، فإن راديو إسرائيل وباريس لا يجدانه ما يقولانه سوى قراءة بيانات الإخوان المسلمين »[١٣] .

وأيضا هم ـ أى الإخوان المسلمين ـ « لا يقصدون منفعة الوطن ، ولكن منفعة المستغلين باسم الدين »[١٤] ، وفى خضم معارك التنمية ، والتأميم والمد القومى للنظام الناصرى عام ١٩٦٥ يظهر فى الأفق تنظيم جديد للإخوان المسلمين بزعامة سيد قطب الذى خرج من السجن عام ١٩٦٤ بعد عشرة أعوام على أحداث الصدام الأول ، وفى هذا التوقيت قبل أغسطس ١٩٦٥ وبعده بعدة شهور استخدم الدين ـ وكما سيأتى تفصيلا فى الفصل الثانى ـ بشكل مكثف بهدف إثبات أن الإخوان المسلمين ـ كما ثبت من المحاكمات كانوا « عملاء للسعودية ، وعملاء لحلف بغداد ، ناس بتشتغل بالفلوس .. ناس بتخدم اللى يدفع أكثر » [١٥] .

وكى يؤكد أيضا للعالم من حوله وخاصة البلدان العربية المجاورة « أن مؤامرات الإخوان كانت مدفوعة ، مدفوعة من حلف بغداد ، ومن السعودية ، ومن الرجعية العربية »[١٦] . وليؤكد أن « احنا بلد مفتوحة ، فيه حرية ، وفيه نقد ، وفيه نقد ذاتى ، مش بلد مقفول رجعى ، يعدم فيه أى واحد ولا حد يدرى ولا حد يحس ، احنا اللى بنقبض عليه بنقوله احنا قبضنا عليه ، واللى بنحاكمه بيتحاكم علنا والجرايد بتنشر المحاكمة ، مجتمع مفتوح »[١٧] .

---

(١٣) خطاب للرئيس جمال عبدالناصر بتاريخ ٢٠ / ٩ / ١٩٥٤
(١٤) خطاب للرئيس جمال عبدالناصر بتاريخ ٤ / ١١/ ١٩٥٤
(١٥) خطاب للرئيس جمال عبدالناصر بتاريخ ٢٢ / ٣ / ١٩٦٦
(١٦) خطاب الرئيس جمال عبدالناصر بتاريخ ٢٢ / ٢ / ١٩٦٦
(١٧) المصدر السابق .

وكى يرسخ فى أذهان الشباب استقلالية النشأة السياسية لتنظيم الضباط الأحرار وابتعاده عن شبهة الانطواء أو التعاون مع حركة الإخوان أو إلى أى هيئة قد تنتهى إلى استغلالهم[١٨] ، ويؤكد هذا البروز لدور الدين مجمل الأرقام التي توصلت إليها العينة السابقة خلال الفترة موضع الأزمة مع الإخوان المسلمين ، حيث نجد أن :

- إجمالى نسبة مرات الإشارة للدين كفكرة مسيطرة فى الفترة ١٩٥٢ ـ ١٩٥٨ = ٢٨,٦ ٪ من الإجمالى العام .
- وفى الفترة ١٩٦٤ ـ ١٩٦٦ = ٢٢,٩ ٪ ، وهما أعلى فترتين [١٩] .
- ونجد أيضا أن نسبة تكرارات الكلمات الدينية خلال الفترة الأولى للصدام = ١٨,٣ ٪ ، والفترة الثانية = ٢٧,٦ ٪ وهما أيضا من أعلى الفترات[٢٠] .
- وأن نسبة إجمالى كلمة الدين فى الفترة الأولى = ١٣,٥ ٪ وفى الفترة الثانية = ٢٦,٦ ٪ هما معا من واقع ١٩٢ مرة إجمالى الفترة ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠ .
- ونسبة إجمالى كلمة « الإسلام » فى الفترة الأولى = ٠٢,٢ ٪ والفترة الثانية = ٢٥,٥٢ ٪ وهما معا من واقع (١١٥) مرة هى إجمالى تكرارات الكلمة الأصلية طيلة الفترة ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠ .

أما بالنسبة للموقف الثانى الذى برز فيه دور الدين عند عبدالناصر فهو موقف الصراع الخارجى وتحديدا عدوان ١٩٥٦ ، ففى هذه الأزمة اعتلى عبدالناصر منبر الأزهر ليخاطب الجماهير من خلال رموزها الدينية[٢١] ، والتى يأتى الأزهر والرسول ، والقرآن ، وغيرها من المفاهيم والرموز لتجسد استخدام عبدالناصر للدين فى هذا المجال .

---

(١٨) خطاب الرئيس جمال عبدالناصر بتاريخ ٢٨ / ١١ / ١٩٦٥ .
(١٩) انظر جدول رقم (٥) .
(٢٠) انظر جدول رقم (٦) .
(٢١) A.I. Dawisha, op. Cit, PP. 89-91.

ويلاحظ أيضا أن عبدالناصر فى مواجهته للصراع الخارجى يحدده بأنه صراع مع : الاستعمار ، والرجعية العربية ، وهنا كان للدين كمفهوم فكرى ، أو كرمز ، دور فعال ، فعلى المستوى الأول نجد أن الموقف من الحلف الإسلامى ، كممثل للعدوين معا : الرجعية والاستعمار ، أن هذا الموقف اتسم بإبراز وتأكيد على استقلالية الدين والدين الإسلامى تحديدا بعيدا عن هذه الأحلاف ، وأن هذه الأحلاف تستغل الدين بهدف الإتجار والتضليل وبهدف ضرب القومية العربية حيث :

« إن الوسيلة الوحيدة أمامهم للتفاهم مع القومية العربية يجب أن تكون عن طريق تأسيس جماعة إسلامية من الممالك الاسلامية بالمنطقة ، وحينئذ تخرج البلاد العربية من حيز القومية العربية الضيق الذى لا يمكن التفاهم فيه إلى حيز العقيدة الاسلامية الواسع الذى يجمع العربى والتركى والايرانى والباكستانى فى مجال واسع ، إذ ينسون جنسياتهم ولا يفكرون إلا فى الإسلام ، وحينئذ يمكن للبلاد العربية أن تتفاهم مع الغرب حتى مع إسرائيل ، يمكن التفاهم معها عن طريق هذا »(٢٢) .

وظهر تأكيد عبد الناصر على الدين الاسلامى أكثر حين كان يتهم من قبل ما أسماه هو « بالرجعية العربية » ، بأنه ضد الاسلام فكان ، يرى أنهم هم الذين ضد الاسلام وأنه « النهارده الرجعية تتستر بالاسلام وبتتمسح بالاسلام وتعتقد أنها وجدت خط دفاع كبيرا جدا » (٢٣) . وبرز هذا تحديدا فى الفترة من عام ١٩٦٢ حتى عام ١٩٦٦ ، حيث كثر الحديث عن الحلف الاسلامى وقضايا التحرر السياسى العربى : الجزائر ـ اليمن . ـ الموقف الثالث الذى كان يبرز فيه دور الدين عند عبد الناصر ، حين كان

---

(٢٢) خطاب للرئيس جمال عبدالناصر بتاريخ ٢٠ / ٢ / ١٩٦٦ .

(٢٣) خطاب للرئيس جمال عبد الناصر ، بتاريخ ٢٢ / ٣ / ١٩٦٦ .

يتهم بالشيوعية من قبل الأنظمة العربية المحافظة بعد عام ١٩٦٢ ، كان يرد عليهم مؤكدا دور الدين ودور الايمان ، حيث « إننا نتهم بالشيوعية ، هل احنا شيوعيين ؟ هل جمال عبد الناصر شيوعى ورايحين للشيوعية ، هل خلاص مثلا حنبقى حمر ، هذا الكلام بيتقال .. فى مؤتمر قوى الشعب العاملة ، أنا اتكلمت وقلت إن احنا عندنا خلاف مع الشيوعية كبير جدا ، خلافات مبدئية ، الخلاف المبدئى إن الشيوعية لا تؤمن بالدين ، احنا بنؤمن بالدين وحرية الأديان » (٢٤) .

ثم يحدد عبد الناصر موقفه أكثر حين يقول « بتيجى الماركسية بتقول إنها لا تعترف بالدين ، أنا بأقول لا ، أنا أختلف جذرى فى هذا » (٢٥) . وتؤكد المعطيات الرقمية للجدولين ٥ ، ٦ الخاصين بالتعبئة السياسية ذلك .

ـ الموقف الرابع : حين يصاب المجتمع المصرى بهزيمة عسكرية فادحة فى عام ١٩٦٧ عندئذ بدأت قيم ومفاهيم : القدر ، والايمان ، والدين ، والقيم الروحية ، وغيرها تبرز بشكل واضح فى الخطب والأحاديث الناصرية(٢٦) ، وهذا يفسر التأكيد المتتالى عند القيادة السياسية عامة وعبد الناصر خاصة ، على تدعيم معانى الايمان والتدين فى المجتمع ، وتأكيدها أكثر فى رجال الجيش الذين كانوا أول من تلقى الصدمة السابقة حيث « علينا أن نوجه هذا الانسان ، اللى هو الجندى ، إلى أن يشعر أن عليه رسالة كبيرة ، رسالة نحو ربه ورسالة نحو وطنه ، علينا أن نبث فيه روح الايمان لأننا بدون الايمان وبدون العقيدة ، الواحد حيحارب ليه » (٢٧) ، وحيث إن الانتصار « لن يأتى إلا بالارادة وبالايمان بالله والثقة فى النفس » (٢٨) .

---

(٢٤) خطاب للرئيس جمال عبد الناصر ، بتاريخ ٢٥ / ٢ / ١٩٦٥ .

(٢٥) المصدر السابق .

(٢٦) راجع الجدول رقم (٦) .

(٢٧) خطاب للرئيس جمال عبد الناصر بتاريخ ٢٩ / ٤ / ١٩٦٨ .

(٢٨) خطاب للرئيس جمال عبد الناصر بتاريخ ١١ / ٣ / ١٩٦٨ .

هذا عن مجمل المواقف التى يبرز فيها تأكيد عبد الناصر على دور الدين ، والتى تقابلها مواقف أخرى ليس للدين دور فيها .

ـ مراحل الكمون لدور الدين عند عبد الناصر : عاشت الفترة الناصرية بعض الفترات القليلة التى لم يظهر فيها الدين ، أو الاسلام فى الخطاب الناصرى ، أو الوثائق الناصرية ، وتعتبر الفترة من (١٩٥٨ ـ ١٩٦٠) هى الفترة الأمثل فى هذا الصدد ، حيث لم يطرق عبد الناصر مسألة الدين إلا فى خطاب واحد قال فيه « اتحدت المنطقة العربية بتعيين النبوات حتى بدأت رسالات السماء تنزل إلى الأرض ، واتحدت المنطقة بسلطان العقيدة حتى اندفعت رايات الاسلام تحمل رسالة السماء الجديدة وتؤكد ما سبقها من رسالات » (٢٩) .

وتعود الأسباب فى هذا إلى طبيعة هذه الفترة حيث ظهرت على السطح السياسى العربى بدايات الوحدة المصرية ـ السورية ، كأول تجربة وحدوية خاضها النظام المصرى الجديد مع جيرانه فى المشرق العربى ، هنا كان لالحاح هاجس الوحدة دوره فى عدم طرح قضية الدين ، وأيضا لعدم الحاجة إلى هذا الطرح سواء على المستوى الفكرى العام أو على المستوى السياسى العربى أو المصرى ، باستثناء هذه الفترة نجد أن الفترة الناصرية غلب عليها استخدام الدين وابراز دوره وموقعه فى الادراك الناصرى ، سواء فى معارك الداخل أو معارك الاطار الاقليمى والدولى .

وفى نهاية المبحث الأول يتضح كيف أن مصادر الفكر الدينى عند عبد الناصر تعود إلى مرحلة ما قبل عام ١٩٥٢ ، حيث تأثيرات حركة الاخوان المسلمين ومصر الفتاة والقوى السياسية الأخرى ، وكيف أن الدين ـ وتحديدا الاسلام ـ قد احتل موقعا مهما فى فكره ، تبدى هذا من أرقام العينة الوثائقية التى طبقت على خطاباته ، وأيضا من التحليل الكيفى

---

(٢٩) خطاب للرئيس جمال عبد الناصر بتاريخ ٥ / ٢ / ١٩٥٨

للعينة والذى أوضح وجود مراحل برز فيها دور الدين عند عبد الناصر ومراحل كمن فيها دوره ، وأبرز أيضا أبعاد الرؤية الناصرية للدين وكيف أنه عنصر فى عملية التعبئة السياسية ، والتنمية الشاملة ، والقومية العربية ، ومواجهة الصراع الخارجى ، وكيف رفض عبد الناصر الرؤية المتزمتة والجامدة للدين فى الحياة .

محاور الاشكالية فى ادراك عبد الناصر

تعالج الدراسة فى هذا المبحث اشكالية الدين والدولة فى ادراك عبد الناصر ، وذلك من خلال أربعة محاور :

الأول : يتعرض للدين كعنصر مساعد فى تكوين القومية العربية .

والثانى : يعالج الدين كعنصر فى عملية التعبئة السياسية للجماهير ، وخاصة وقت الأزمات الداخلية أو الخارجية .

والثالث : يتجه إلى دراسة الدين كعنصر فى عملية التغير الاجتماعى ، وقضايا التنمية الشاملة .

أما الرابع : فيدرس الدين كعنصر فى عملية المواجهة للصراع الخارجى .

وسوف تستند الدراسة إلى وثائق هذه الفترة وبالأخص خطب وتصريحات وكتابات الرئيس عبد الناصر وكذلك فلسفة الثورة والميثاق الوطنى وبيان ٣٠ مارس .

أولا : الدين كعنصر فى تكوين القومية العربية :

مثل الدين عنصرا مهما فى تكوين ايديولوجية القومية العربية فى ادراك عبد الناصر ، والدين لدى عبد الناصر يدخل مع القومية العربية كتاريخ وتراث يمكن الاستفادة منه ، ويمثل قوة دفع لحركة القومية العربية نحو المستقبل . والاسلام تحديدا يمثل المكون الأول فى كلمة الدين عند

عبدالناصر ، والمكون الفاعل فى التأثير على حركة القومية العربية ، وهكذا أدرك عبدالناصر طبيعة العلاقة بين الدين والاسلام من ناحية وبين الدين والقومية من ناحية أخرى .

وباستطلاع الجداول المرفقة (٧ ، ٨ ، ٩) يمكن الخروج بالنتائج التالية :

١ ـ فى الجداول رقم (٧) ، كانت الفترة (١٩٦٢ ـ ١٩٦٤) هى أعلى الفترات التاريخية فى حكم عبد الناصر استخداما للدين كفكرة وكعنصر فى تكوين القومية العربية ، وبالرجوع إلى المصادر الأولى للعينة أمكن التوصل إلى أن الدين استخدم فى هذه الفترة كعنصر أساسى فى تكوين القومية العربية ٧ مرات أى بنسبة ١٦,٣ ٪ وان قصد عبد الناصر هنا الشعب العربى فيقول « علينا أيضا أن نتجه فى بحثنا وفق طبيعة شعبنا ، شعب دين ، تمسك بالدين » (٣٠) واستخدم كعنصر مساعد ٨ مرات أى بنسبة ١٨,٦ ٪ حيث تحددت لديه الدوائر الأيديولوجية وارتبطت ، ولكن من خلال تأكيده على المعنى الثورى لكليهما « طريق العروبة هو طريق الاسلام » (٣١) ؛ فالاسلام « كان دين الحق ، دين الحرية ، ودين العدالة ، ودين المساواة » (٣٢) ، ويؤكد على نفس النتائج الجدول رقم (٨) .

٢ ـ وكانت الفترة (١٩٥٨ ـ ١٩٦٢) هى أقل الفترات استخداما للدين فى مجال القومية العربية ، حيث استخدمه مرتين فقط ، وكانتا كعنصر مساعد ، ويؤكد هذا أيضا الجدول رقم (٨) .

وتلاحظ إشارات عبد الناصر الدائمة داخل الفترتين السابقتين إلى الدائرة الاسلامية ولكن بمعنى مناف للدائرة العربية وخاصة فى حالة

---

(٣٠) خطاب للرئيس عبد الناصر بتاريخ ٢٨ / ٧ / ١٩٦٢ .

(٣١) خطاب للرئيس عبد الناصر بتاريخ ١٨ / ٧ / ١٩٦٣ .

(٣٢) المصدر السابق .

استخدامها كأحلاف ، وبمعنى متداخل مع الدائرة العربية ، إذ استخدمت كعلاقة تضامن وتعاون مشترك .

٣ ـ وفى تفسير أسباب الصعود والهبوط ودلالتها فى الخطب والأحاديث الناصرية خلال الفترتين السابقتين فان هذا يعود إلى أن الفترة (١٩٦٢ ـ ١٩٦٤) شهدت انتكاسة تجربة الوحدة العربية الأولى والتى شبه فيها دور عبد الناصر بدور صلاح الدين الأيوبى ، ولما قامت أولى مظاهر الوحدة بالفعل ، دخل الاسلام فى المعركة على نحو تاريخى عن طريق استرجاع ذكرى الحروب الصليبية ولكن بشكل قومى وليس بتوجه دينى(٣٣) .

وبعودة إلى انتكاسة الوحدة بين مصر وسوريا نجد أن عبد الناصر قد عاد مرة ثانية إلى التركيز على وحدة الطرفين : العروبى ، والاسلامى ، وخاصة إذا اتسما كلاهما بالثورية أو التقدمية ، وهى عودة تؤكد تأثير الوحدة وتجربتها على فكر عبد الناصر عموما ، كما يلاحظ على الفترتين السابقتين أيضا أنهما كانتا فترتى انكفاء داخلى وأولوية لقضية التنمية ، وبروز للاسلام على الساحة الخارجية ، وتحديدا من قبل المملكة العربية السعودية ، مما استلزم الدفاع عن التجربة بذات السلاح ، أما خلال الفترة (١٩٦٢ ـ ١٩٦٤) فقد حدثت ثورتا اليمن والجزائر ، وكان لابد من استخدام الدين فى ثورة اليمن فالمواجهة كانت مع القوى التى ترفض التقدم باسم الدين فاليمن : « لا يتقدم ، لا توجد به مدرسة ثانوية ، أو مصنع واحد ، ولا يوجد به تعليم ، ولا توجد به منشآت صحية ، اليمن لا يتطور مع العالم ، هل هذا هو الاسلام ، أبدا ، الاسلام هو دين الحق ، دين الحرية » (٣٥) .

وفى ثورة الجزائر كان لابد من تأكيد الهوية العربية وتأكيد الذات فى مواجهة فرنسا ، ومن ثم كان لابد أن تطرح علاقة التلازم بين طريقى العروبة والاسلام .

---

(٣٣) د . حسن حنفى : الدين والتنمية فى مصر ، مصدر سابق ، ص ٢٤٢

(٣٤) خطاب للرئيس عبد الناصر بتاريخ ١٨ / ٧ / ١٩٦٣ .

أما فترة الانحسار لعلاقة الدين بالقومية فيمكن إرجاعها إلى عوامل عديدة ، منها غلبة الاعتبارات السياسية والاقتصادية على الاعتبارات الثقافية عامة ، فى الفترة (١٩٥٨ ـ ١٩٦٠) ، مما رتب أوضاعا فكرية عامة غلبت فيها الاعتبارات السياسية على الاعتبارات الثقافية والتى يدخل الدين ضمنها ، ويؤكد الانحسار أكثر الفترة السابقة على عام ١٩٥٨ ، واللاحقة على عام ١٩٦٧ ، حيث أدت التطورات التى عاشتها مصر على مستوى الأزمات الداخلية العسكرية ، وتحديدا صراعها مع إسرائيل إلى الغياب النسبى لابراز دور الدين واعطائه سمة الهامشية ، خلال هذه الفترات ويعود ذلك إلى التركيز على قومية الصراع وما يتفرع عنه من قضايا .

٤ ـ وتؤكد الجداول الثلاثة المرفقة ، وخاصة الجدول الأخير رقم (٩) تركيز عبد الناصر على استخدام كلمة الدين أكثر من كلمة الاسلام خلال نفس الفترات السابقة ـ انحسارا أو صعودا ـ واستخدامه للكلمتين معا أكثر من الكلمات الأخرى ، حيث الدين استخدم فى الفترة (١٩٦٢ ـ ١٩٦٤) بنسبة ٣٩,٦ ٪ وحيث الاسلام استخدم (٥١ مرة) أى بنسبة ٢٦,٦ ٪ خلال نفس الفترة .

أما فى الفترة (١٩٥٨ ـ ١٩٦٠) فلقد استخدمت الكلمتان السابقتان وفق الترتيب التالى :

كلمة الدين (١١ مرة) أى بنسبة ٥,٧ ٪ وكلمة الاسلام (٦ مرات) أى بنسبة ٥,٢ ٪ ، والتى تعكس انخفاض دور الدين فى هذه الفترة ، وهذا يعود ـ كما سبق القول ـ إلى صعود فكرة الوحدة ووصولها إلى التطبيق العملى بين مصر وسوريا . وتبرز هنا أيضا دلالة استخدام كلمة الدين أكثر من كلمة الاسلام فى مجال القومية العربية ، وذلك راجع إلى الشمول والاتساع الذى تتصف به الكلمة ، حيث الدين ينسحب إلى مجمل التراث الدينى العربى ، من مسيحية واسلام ، وبالتالى يعطى الدين دلالة أكثر

اتساعا وانصافا واستمالة للشعوب العربية التى تتعايش معها أقليات دينية مختلفة ، وهذه دلالة مهمة فى وثائق عبد الناصر .

جدول رقم (٧)
(تكرارات الدين كعنصر فى تكوين القومية العربية ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠)

الفترة / الفكرة	١٩٥٢ ١٩٥٨	١٩٥٨ـ ٦٢	٦٢ ـ ١٩٦٤	٦٤ ـ ١٩٦٦	٦٧ ـ ١٩٦٨	٦٩ ـ ١٩٧٠
الدين كعنصر فى تكوين القومية العربية	٣	٢	١٥	٦	١٢	٥

جدول رقم (٨)
(تكرارات الدين كعنصر فى تكوين القومية العربية فى الوثائق الرسمية الثلاث)

الوثيقة / الفكرة	فلسفة الثورة	الميثاق الوطنى	بيان ٣٠ مارس	المجموع
الدين كعنصر فى تكوين القومية العربية	—	٢	٣	٥

جدول رقم (٩)
(تكرار كلمتى الدين والاسلام خلال الفترة ١٩٥٢ - ١٩٧٠)

الفترة / العنصر	٥٢ - ٥٨	٥٨ - ٦٢	٦٢ - ٦٤	٦٤ - ٦٦	٦٦ - ٦٨	٦٨ - ٧٠	الاجمالى
الدين	٢٦	١١	٧٦	٥١	٢٦	٢	١٩٢
الاسلام	١٤	٦	٥١	٢٩	١٣	٢	١١٥

وتتضح الدلالات السابقة من تحليل ادراك عبد الناصر حول طبيعة العلاقة بين الدين والقومية العربية ، وتتحدد هذه العلاقة ، حول قيم الاعتزاز والاستفادة وعدم التعارض بين الاثنين ، حيث :

« ان الامة العربية تعتز بتراثها الاسلامى وتعتبره من أعظم مصادر طاقاتها النضالية ، وهى فى تطلعها إلى التقدم ترفض منطق هؤلاء الذين يريدون تصوير روح الاسلام على انها قيد يشد إلى الماضى ، وهى ترى روح الاسلام حافزا يدفع إلى اقتحام المستقبل على توافق وانسجام كاملين مع مطالب الحرية الاجتماعية والحرية الثقافية »(٣٥) .

وذلك لان :

« الطاقات الروحية التى تستمدها الشعوب من مثلها العليا النابعة من أديانها السماوية ، أو تراثها الحضارى قادرة على صنع المعجزات ، ان الطاقات الروحية للشعوب تستطيع أن تمنح آمالها الكبرى أعظم القوى الدافعة كما انها تسلحها بدروع من الصبر والشجاعة تواجه بهما جميع

---

(٣٥) خطاب للرئيس عبدالناصر بتاريخ ٢٧ مارس ١٩٦٧ .

الاحتمالات وتقهر بهما مختلف المصاعب ، والعقبات ، وإذا كانت الأسس المادية لتنظيم التقدم ضرورية ، ولازمة فان الحوافز الروحية والمعنوية هى وحدها القادرة على منح هذا التقدم أنبل المثل العليا وأشرف الغايات والمقاصد »[٣٦] .

ان عبد الناصر وعلى العكس مما يرى بعض الباحثين[٣٧] اعتبر الدين ـ والاسلام على وجه الخصوص ـ عنصرا مؤثرا فى بناء الامة العربية وتشكيل ملامح هويتها وتميزها الحضارى ، وأكد باستمرار على قوة الدفع التى يعطيها الدين لحركة القومية العربية ولجسم القومية العربية الذى هو هنا الامة العربية ،حيث يرى « ان الامة العربية لا ترى أى تعارض بين قوميتها العربية المحددة وبين تضامنها القلبى والأخوى مع الأمم الاسلامية ، أى أن الامة العربية بقواها الثورية التقدمية لا ترى فى الاسلام عائقا عن التطور ، بل تراه بحس وايمان دافعا لهذا التطور »[٣٨] .

ويعتبر عبد الناصر عنصر الانتماء الدينى ، ووحدة التاريخ ، الذى يمثل الاسلام بتراثه الضخم رصيده الأكبر ، ضمن العناصر الأساسية المكونة للوحدة العربية ، والتى تشمل وحدة اللغة ، ووحدة التاريخ أو التراث ووحدة الأمل ، وعبد الناصر يسقط الأحلاف العسكرية مع الدول العربية وما شابه ذلك من تحركات تفسد الدين كمعطى حضارى يمكنه دفع حركة القومية العربية وصولا إلى الهدف الأساسى لها وهو الوحدة ، حيث يرى أنه « إذا قام حلف اسلامى ، وحلف يهودى ، وحلف مسيحى ، وحلف بوذى فماذا سيكون عليه الوضع فى العالم بعد ذلك ، اننى لا أظن أنه سيكون عالما جميلا »[٣٩].

---

(٣٦) الميثاق الوطني . (القاهرة . وزارة الارشاد القومى . ١٩٦٢) ص ١٢٣ .

(٣٧) د . مارليم نصر . مصدر سابق . ص ٩٥ .

(٣٨) خطاب للرئيس جمال عبد الناصر بتاريخ ٢٧ / ٣ / ١٩٦٧ .

(٣٩) حديث للرئيس عبد الناصر مع الصحفيين الامريكيين بتاريخ ٢١ / ٣ / ١٩٦٠ .

وفى مجال الوحدة استقى عبد الناصر خبرة صلاح الدين الأيوبى حين استطاعت « جيوش مصر وسوريا التى اتحدت أن تهزم الصليبيين وأن تردهم عن أبواب القاهرة وأن تعيدهم إلى فلسطين »[٤٠] وعبد الناصر يرى أيضا « لقد كان الصليبيون يضمرون فى أنفسهم أمرا وهو القضاء على القومية العربية والسيطرة على بلاد العرب جميعا وإخضاع هذه البلاد لتكون مزرعة يتمتعون بخيراتها »[٤١]

كل هذه المقولات تؤكد دور الدين فى فكر عبد الناصر تجاه القومية العربية وقضاياه المختلفة ، فالدين يلعب دور الدافع المعنوى إلى تكوين وبلورة الإدراك وإعطائه الصبغة المؤثرة . وتؤكد القراءة السابقة فى مقولات عبد الناصر أن الدين ـ وتحديداً الإسلام ـ لم يستخدم عند عبدالناصر إلا فى الحالات التى يعجز فيها فى مجال القومية أن يؤكد فكرته بما توافر من مبررات سياسية أو عسكرية أو اقتصادية ، فيدفع بالدين إلى مجال المواجهة ليحفز الروح العربية التى تؤمن بها الجماهير العربية ـ كما كان يسميها ـ لمواجهة الاستعمار الخارجى ، أو الرجعية العربية ، أو يدفعها لبناء الهيكل الاجتماعى وعمليات التنمية التى تتطلبها المرحلة ويتطلبها هدف الوحدة .

ثانيا : الدين كعنصر فى عملية التعبئة السياسية :

يمثل الدين فى المجتمعات ذات الثقافة التقليدية ، عاملا مؤثرا فى تكوين هذه الثقافة وبالتالى عاملا مساهما فى تشكيل الوعى الجماعى لهذه المجتمعات ، ومن هنا تصبح عملية دفع أفرادها وتحريكهم سياسيا ، أى عملية تعبئتهم سياسيا خاصة فى حالة الأزمة ، تفترض استخداما لعناصر ثقافتهم التقليدية التى يأتى العرف ونظام العادات والتقاليد والدين فى مقدمتها .

(٤٠) خطاب للرئيس جمال عبد الناصر بتاريخ ٢٠/ ٣/ ١٩٥٨
(٤١) خطاب للرئيس جمال عبد الناصر بتاريخ ٧/ ٥/ ١٩٦٠ .

ومصر لا تخرج عن هذه القاعدة العامة تاريخيا ، فالدين مثّل الأداة الفاعلة فى التأثير على الرأى العام ، خاصة خلال الأزمات والأحداث المهمة فى التاريخ المصرى الحديث(٤٢) وفى نموذج الحملة الفرنسية ودور رجال الأزهر فى مواجهتها ، ونموذج محمد على ، ودور رجال الدين فى تنصيبه ، وكذلك دور الدين فى ثورة ١٩١٩ وما تلاها ، وأخيرا النموذج الذى تتم دراسته الآن ، واستخدام الدين فيه خلال الأزمات السياسية والأحداث المهمة بدءا بأحداث الصدام الأول مع الإخوان المسلمين عام ١٩٥٤ ومرورا بسياسة الأحلاف ، فالعدوان الثلاثى وأزمة عام ١٩٦٥ مع الاخوان المسلمين وانتهاء بهزيمة عام ١٩٦٧ ، فى كل هذا ، ما يقوم هنا كتأكيد على حقيقة دور الدين فى التعبئة السياسية . ولقد تمت ممارسة عملية التعبئة السياسية بوسائلها المختلفة التى منها الدين طوال سنوات الحكم الناصرى تقريبا ، وإن كانت بعض الفترات ، وبعض الأزمات كانت العملية فيها أكثر وضوحا من الأخرى ، ولقد اتبع عبد الناصر منهجا لعملية التعبئة السياسية هذه ، ويقوم الإدراك الناصرى على مستويين : أولهما : مستوى إدراك الأزمة أو الحدث الذى يتم بسببه إدخال الدين كعنصر فى عملية التعبئة السياسية ، وثانيهما : مستوى الأدوات أو الوسائل التى تسخدم داخل عنصر الدين وكيفية استخدامها .

وفى المستوى الأول يلاحظ أن عبدالناصر لم يستخدم الدين فى عملية التعبئة السياسية إلا عندما يدرك تعرض نظامه السياسى إلى أزمة حادة ، أى أن عبد الناصر لم يستخدم الدين أو الاستدلال به إلا فى ظروف أزمة قد تؤثر على شرعية نظامه أو تؤدى به ، تمثل هذا داخليا فى أزمة الصراع مع الإخوان المسلمين عام ١٩٥٤ ، وتمثل خارجيا فى هجومه على السعودية والرجعية العربية .

---

(٤٢) A. I. Dawisha, op. cit. PP, 89 – 91.

أما بالنسبة لمستوى الأدوات أو الوسائل فيتضح من دلالة الاستدلال بالرسول وبتراثه الكفاحى وبالأزهر وتاريخه - والذى يظهر واضحا فى تكرارات الجدول رقم ٦ - أو بصلاح الدين الأيوبى أو بقيم وخبرات النضال العربى والمصرى فى مواجهة الاستعمار الخارجى أو القوى الداخلية عليه وربط كل هذه القيم بحاضر المنطقة والأزمة التى يعالجها . ويحدد الجدول رقم (١١) ، الفترات التى كان للدين فيها دور فى عملية التعبئة السياسية ، وحصرها تحديدا فى الفترة (١٩٥٢ - ١٩٥٨) وذلك لطبيعة الأزمة الداخلية والخارجية التى أثيرت وقتئذ ، والتى تمثلت فى أزمة الإخوان المسلمين حين استخدم الدين كفكرة ضد الإخوان ١٠٣ مرات بنسبة ٤٥,٤٪ من الإجمالى العام ، وحيث أزمة العدوان الثلاثى وضرورة شحن الجماهير معنويا من فوق منبر الأزهر . وتأتى الفترة (١٩٦٧ - ١٩٧٠) فى المرتبة الثانية حين استخدم الدين فى مجال تبرير هزيمة ١٩٦٧ أو محاولة التخفيف من وطأتها ، وكان عدد مرات استخدامه ٥٨ مرة بنسبة تصل إلى ٢٥,٦٪ من الإجمالى لعام ، وتؤكد الوثائق الموجودة بالجدول رقم (١٢) هذه الحقائق وإن لم تبرزها جيدا .

أما أقل الفترات التى استخدم فيها الدين فهى الفترة (١٩٥٨ - ١٩٦٢) ، حيث لم يستخدم الدين فى مجال التعبئة السياسية على الاطلاق ، وربما عاد هذا إلى طبيعة الزخم العام الذى ميز حركة القومية العربية وقتئذ ، وبدايات الوحدة مع سوريا ، وتحول اهتمامات النظام إلى الاتجاه القومى .

جدول رقم (١٠)

الدين كعنصر فى عملية التعبئة السياسية خلال الفترة

(١٩٥٢ - ١٩٧٠)

الفترة / الفكرة	٥٢ ـ ٥٨	٥٨ ـ ٦٢	٦٢ ـ ٦٤	٦٤ ـ ٦٦	٦٧ ـ ٧٠	الإجمالى
الدين كعنصر فى عمليــة التعبئــة السياســية	١٠٣	—	٤٥	٢١	٥٨	٢٢٧

جدول رقم (١١)

الدين كعنصر فى عملية التعبئة السياسية

من خلال الوثائق الرسمية

الوثيقة / الفكرة	فسلفة الثورة	الميثاق	بيان ٣٠ مارس	الإجمالى
الدين كعنصر فى عملية التعبئة السياسية	—	٥	—	٥

إن ادخال الدين كعنصر فى عملية التعبئة السياسية وانطلاقا من الحقائق السابقة يمكن معالجته بتفصيل أكثر من خلال دراسة الدين وعملية التعبئة السياسية على مستوى كل من الأزمات الداخلية والخارجية .

١ - التعبئة السياسية على مستوى الأزمات الداخلية : يتضح من الخطاب الناصرى فى الفترة الممتدة من عام ١٩٥٢ حتى عام ١٩٧٠ أن ثمة إدراك متكامل لدى عبدالناصر تجاه عملية التعبئة السياسية للجماهير واستخدام الدين والشعور الدينى لدى الجماهير ، اتضح هذا فى أزمة الإخوان المسلمين عامى ١٩٥٤ ، ١٩٦٥ ، وفى أزمة التنمية الاجتماعية بدءا من عام ١٩٦٠[٤٣] .

ولقد انطلق عبدالناصر فى عملية التعبئة السياسية على مستوى الأزمات الداخلية من اقتناع مؤداه « أن رسالات السماء كلها ، فى جوهرها كانت ثورات إنسانية استهدفت شرف الإنسان وسعادته ، وأن جوهر الرسالات الدينية لا يتصادم مع حقائق الحياة ، وإنما ينتج التصادم من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم ، وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الالهية السامية »[٤٤] .

وحيث :

> « علينا أن نذكر دائما أن الطاقات الروحية التى تستمدها الشعوب من مثلها العليا النابعة من أديانها السماوية أو تراثها الحضارى قادرة على صنع المعجزات ، وأنها تستطيع أن تمنح آمالها الكبرى أعظم القوى الدافعة ، وإذا كانت الأسس المادية لتنظيم التقدم ضرورية ولازمة ، فان الحوافز الروحية والمعنوية هى وحدها القادرة على منح هذا التقدم أنبل المثل العليا وأشرف الغايات والمقاصد[٤٥] .

وتتضح الرؤية الناصرية لدور الدين فى الأزمات السياسية من تحليل الأزمتين التاليتين :

---

(٤٣) وهى التى سيقتصر هنا على خطوطها العامة حيث تم تحليلها بتفصيل فى الفصل الثالث من الدراسة .
(٤٤) الميثاق الوطنى : مصدر سابق ، ص ١٠٥ .
(٤٥) المصدر السابق ، ص ١٢٣ .

أ ـ أزمة الصدام مع الإخوان المسلمين عامى ١٩٥٤ ، ١٩٦٥ : يتناول هذا الجزء بالدراسة الإدراك الناصرى للأزمة أو الحدث وكيفية استخدامه للدين فى عملية التعبئة السياسية تجاهها : فعلى مستوى الحدث أدرك عبدالناصر فى عام ١٩٥٤ أنه أمام أزمة قد تؤدى تدريجيا للإطاحة بنظامه السياسى الوليد ، حيث إنهم ـ أى الإخوان ـ « أرادوا أن يفرضوا وصايتهم على الثورة ، التى أخرجتهم من السجون والتى حققت لهم العزة القومية .. لقد ذهب الهضيبى الى سوريا ولبنان ليحارب الثورة هناك »[٤٦] وكان رد عبدالناصر على ذلك ـ أى على محاولة تهديد بقاء النظام ـ أن الثورة لا تقبل الوصاية »[٤٧] .

وعبدالناصر فى مواجهته للأزمة استخدم أسلوب التعبئة بالدين وذلك بإدخال متغيرين فى الحديث والمزج بينهما « الأنا » أى الحديث عن الذات أو النظام ، و « الأنت » المقابل له أى الجماهير ، ويؤدى المزج بينهما إلى إدخال الجماهير فى حالة من القابلية للتصديق ، بأن أنا يعنى أنت ، وبأن ما يتعلق بـ « أنا » من قضايا وأزمات هو ما يتعلق بـ « أنت » ، وإذا قدر لهذه الحالة أن تواكبها ظروف موضوعية ضاغطة أو مسهلة ، مثل إعلان الجمهورية والإصلاح الزراعى ، يصبح التصديق أكثر سهولة ، وللتدليل على هذه الناحية يقول عبدالناصر :

« لقد ذهب الهضيبى إلى سوريا ولبنان ليحارب الثورة هناك ، وما دمتم متيقظين متبصرين فسيسقط كل مضلل وكل مخادع ، ولن نستعبد مرة أخرى لفئة تكون عميلة للشرق أو للغرب ، أو للأطماع الذاتية ، ولن نستعبد لنهازى الفرص الطامعين فى الحكم ، حينما خرجت فى يوم ٢٢ يوليو ١٩٥٢ ، كان معى ٣٠ جنيها ، فتركت ٢٩ وأخذت الجنيه لأنى كنت

---

(٤٦) خطاب للرئيس جمال عبدالناصر بتاريخ ٥ ـ ٩ ـ ١٩٥٤ .
(٤٧) المصدر السابق .

أعلم أنى قد لا أعود ، ولما نجحت الثورة طلبت الوفد ليحكم ، قلت لسراج الدين حدد الملكية الزراعية ، واقضى على الفساد ، فرفض تحديد الملكية ، كنا مثلكم نبحث عمن يقضى على الفساد .. لم نقم للحكم فحسب بل قمنا من أجل المثل العليا ، هم يقولون القرآن دستورنا ونحن نخلع الملك ونقضى على الفساد والظلم الاجتماعى ونحقق الجلاء ، فهل هذا الذى نعمله خروج على القرآن ؟ »(٤٨) .

ويقول عبدالناصر ليؤكد وبصيغة الأخوة ذات الدلالة والتأثير : « يا إخوانى عليكم بالعمل لقد حققنا لكم العزة والكرامة ، وبعد هذا لن نعمل وحدنا ، وسأترك لكم المضلل والمخادع فأنتم الذين تعملون للقضاء عليه »(٤٩) .

وفى عام ١٩٦٥ تمثل تهديد الإخوان المسلمين لدى عبد الناصر فى كونهم عملاء للاستعمار وللرجعية ، حيث إنهم « رجعوا تانى قاموا بعملهم كعملاء ، عملاء للاستعمار ، وعملاء للرجعية ، وطبعا لا يمكن لنا واحنا نبنى هذا المجتمع المتحرر من الاستعمار ، والمتحرر من الرجعية ، لا يمكن ان احنا نسمح لعملاء الاستعمار أو عملاء الرجعية أنهم يؤثروا فى البنا اللى احنا بنبنيه »(٥٠) .

وهذا البناء هو فى حقيقته الانجازات السياسية والاجتماعية التى خلقتها التجربة منذ عام ١٩٥٢ وتحدى هذا البناء يمثل تهديدا لشرعيته ، ومن هنا كانت التعبئة السياسية للجماهير ، وبنفس الأساليب والأدوات السابقة مع ادخال عناصر جديدة مثل الدفع من الخارج أو مثل التهوين من قدرات الخصم ، يقول عبد الناصر :

---

(٤٨) المصدر السابق .
(٤٩) خطاب للرئيس جمال عبدالناصر ، بتاريخ ٢٠ - ٩ - ١٩٥٤ .
(٥٠) خطاب للرئيس جمال عبد الناصر ، بتاريخ ١٩٦٦/٣/٢٢.

« طبعا واحنا بنبنى لازم بنعمل تحويل اشتراكى كامل ، ولكن التحويل الاشتراكى لابد أن يكون اشتراكى مدروس .. فيه أيضا قد يكون هناك بعض الناس يضخموا المشاكل ، وطبعا يدخلوا ضمن طائفة العملاء زى الإخوان المسلمين ، الإخوان المسلمين ثبت فى المحاكمات ، أنهم كانوا عملاء للسعودية ، وعملاء لحلف بغداد ، ناس بتخدم اللى يدفع أكثر ، وطبعا فى هذا يحاولوا أنهم يخدعوا الشعب باتخاذ الدين ستار ، والدين وسيلة ، ولكن هذا الشعب استطاع أن يكشفهم واستطاع أن يقضى عليهم » (٥١).

ب - أزمة التنمية الاجتماعية : تمثل التنمية الاجتماعية فى المجتمعات النامية مشكلة معقدة ، لها مستوياتها وأبعادها المتعددة ، ولكن بشكل مبسط يقصد بهذه الأزمة هنا ، « عملية التوظيف الواعي والموجه لجهود الكل من أجل صالح الكل ، خاصة تلك القطاعات والفئات الاجتماعية التى حرمت فى السابق من فرص النمو والتقدم »(٥٢)

فإذا كانت أزمة التنمية الاجتماعية بهذا المعنى ، تعنى المعادلة الصعبة بين الإمكانات أو القدرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية المحدودة وبين الآمال والأهداف الجماهيرية الكثيرة ، وعليه فإنها فى الإدراك الناصرى تتمثل فى وجود نوعين من المعوقات : المعوقات الداخلية واعتبارات التخلف والتبعية الاقتصادية ، والمعوقات الخارجية المتمثلة فى سلسلة الضغوط الدولية الاقتصادية من قبل بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة الامريكية والتى بدأت بالعدوان الثلاثى على مصر عام ١٩٥٦ ، وانتهت بالعدوان الاسرائيلى عام ١٩٦٧ والمرحلة التالية له . ولقد أدرك عبد الناصر هذا المستوى بوضوح حيث الرجعية المحلية والدولية تقف دائما وراء هذه الأزمة ، وأدرك حلولها وإمكانات التخلص منها ،

---

(٥١) المصدر السابق .
(٥٢) د . محمد الجوهرى : علم الاجتماع وقضايا التنمية فى العالم الثالث (القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٨) ص ١٤٥ .

فعبدالناصر يرى « أن الحرية الاجتماعية لا يمكن أن تتحقق الا بفرصة متكافئة امام كل مواطن فى نصيب عادل من الثروة الوطنية »(٥٣) ، ويرى « أن تحرير الإنسان سياسيا لا يمكن أن يتحقق إلا بإنهاء كل قيد للاستغلال يحد من حريته »(٥٤) وأن « التجارب الرأسمالية فى التقدم تلازمت تلازما كاملا مع الاستعمار ، فلقد وصلت بلدان العالم الرأسمالى إلى مرحلة الانطلاق الاقتصادى على أساس الاستثمارات التى حصلت عليها من مستعمراتها »(٥٥) ويقدم عبدالناصر تصوره لمواجهة هذه الأزمة على صعيدين : الأول اقتصادى ، تمثل فى سياسات التأميم والتخطيط ، والثانى سياسى حين استخدم عملية التعبئة السياسية للجماهير لمواجهة تلك المعوقات وهو ما تركز عليه الدراسة . فالخبرات الإسلامية والرسول صلى الله عليه وسلم ، والصيام ورجال الأزه ، وانتصارات الإسلام وغيرها مثلت الأدوات الغالبة ، وخاصة فى الفترة التالية لعام ١٩٦٠ يقول عبدالناصر مستخدما تلك الرموز :

« الاسلام فى أول أيامه كان أول دين اشتراكية ، الدولة التى أقامها الإسلام والتى أقامها محمد عليه الصلاة والسلام ، كانت أول دولة اشتراكية ، محمد النبى أول من طبق سياسة التأميم فى هذه الأيام ، فيه حديث عن النبى عليه الصلاة والسلام قال فيه إن الناس شركاء فى ثلاث : الماء ، والكلأ ، والنار ، معنى هذا فى هذه الأيام كانت المقومات الأساسية للمجتمع هى المراعى والماء ، انهم رعاة يرعوا ويعوزوا الماء والملأ . هذه الأشياء كانت حاجة مهمة فى المجتمع ، والدولة الإسلامية عندما قامت كانت هى أول دولة اشتراكية ، والإسلام سار بعد النبى عليه الصلاة والسلام فى طريق الاشتراكية »(٥٦).

---

(٥٣) الميثاق الوطنى ، مصدر سابق ، ص ٧١ .
(٥٤) المصدر السابق ، ص ٨٤ .
(٥٥) نفس المصدر ، ص ٧١ .
(٥٦) خطاب للرئيس عبدالناصر بتاريخ ٢٢ / ٧ / ١٩٦١ .

ويحدد عبد الناصر الأعداء الموجه إليهم عملية التعبئة السياسية من خلال الدين ، فى معوقات الذات الثقافية ، أى المدركات الخاطئة عن الدين والتنمية والعدالة الاجتماعية وفى معوقات الخارج التى حصرها فى الرجعية والاستعمار فيقول :

« إن جوهر الرسالات الدينية لا يتصادم مع حقائق الحياة وانما ينتج التصادم فى بعض الظروف ، من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهية السامية ، لقد كانت جميع الأديان . ذات رسالة تقدمية ، ولكن الرجعية التى أرادت احتكار خيرات الأرض لصالحها وحدها ، أقدمت على جريمة ستر مطامعها بالدين وراحت تتلمس فيه ما يتعارض مع روحه ذاتها .. لكى توقف تيار التفكير »(٥٧)

ثم يدخل عبدالناصر إلى البعد الخارجى فيرى أن :
« الرجعية النهاردة تتستر بالاسلام ، وبتتمسح بالاسلام وتعتقد أنها وجدت خط دفاع كبيرا جدا ، ولكن العالم العربى عالم واع لأن الناس بتفهم الدعوة ، مين اللى يطلق هذه الدعوة ، فاذا كانت الرجعية تطلق دعوة تحت اسم الدين ، فكل واحد يعرف بتنهب فلوس الناس هى اللى تستغل عمل الناس ، هى اللى بتستعبد العمال ، هى اللى تاركة الشعوب مستغلة ومحرومة من حقها فى الحياة وحقها فى الكرامة ، لم تكن الرجعية أبدا شريعة الله ولكن شريعة الله كانت دائما هى شريعة العدل »(٥٨) .

٢ ـ التعبئة السياسية على مستوى الأزمات الخارجية : عاصر النظام السياسى الناصرى إبان فترة حكمه أكثر من أزمة سياسية خارجية كادت أن تطيح به فى بعض الأحيان ، وسوف تقتصر الدراسة هنا على حدثين أو أزمتين خارجيتين وهما :

---

(٥٧) جمال عبد الناصر فى جلسات المؤتمر الوطنى للقوى الشعبية فى شرح الميثاق ، الجلسة الثالثة بتاريخ ١٩٦٢/٥/٢٦ .

(٥٨) خطاب للرئيس جمال عبدالناصر بتاريخ ٢٢ مارس ١٩٦٦

(أ) أزمة العدوان الثلاثى على مصر عام ١٩٥٦ .
(ب) أزمة عام ١٩٦٧(٥٩) .

ولقد استخدم عبدالناصر الدين والشعور الدينى لدى الجماهير فى تعبئتهم سياسيا ضد هذه الأزمات ، وتعدى هذا الاستخدام مجال الفكر الى مجال السلوك السياسي حين اتجه عبدالناصر ألى الجامع الأزهر يخطب فى الجماهير أثناء العدوان على مصر فى عام ١٩٥٦(٦٠) .

(أ) أزمة العدوان الثلاثى على مصر عام ١٩٥٦ : تمثل استخدام النظام السياسى الناصرى للدين فى عملية التعبئة السياسية لهذه الأزمة فى موقف محدد لعبد الناصر ، كشف بوضوح عن مدركاته الحقيقية تجاه الدين وكيفية توظيفه فى عملية التعبئة السياسية من خلال توظيف الرموز الدينية ، ومن خلال الاستخدام للتراث الدينى لدى الجماهير ، تمثل هذا كله فى خطاب عبدالناصر الشهير الذى ألقاه من فوق منبر الأزهر فى أثناء العدوان الثلاثى على مصر عام ١٩٥٦ ، والذى أشار فيه الى تاريخ الأزهر فى الكفاح ضد الاستعمار ، وهو الخطاب الذى أعلن فيه بداية المواجهة ضد العدوان ، ومن الأمور المهمة هنا أن هذا الادراك الناصرى لدور الأزهر ـ الرمز ، فى عملية التعبئة السياسية لم يكن وليد هذه الأزمة السياسية فقط ، فلقد سبق لعبد الناصر أن أدرك حقيقة أهمية الرمز الدينى فى عملية التعبئة السياسية ، وخاصة اذا كانت الأزمة خارجية تهدد بقاء أو شرعية النظام السياسى ، فعبد الناصر فى أكتوبر ١٩٥٤ يقول :

« لا يسعنى فى هذه المناسبة الا أن أذكر جهاد الأزهر على مر السنين فقد حمل الأزهر دائما الرسالة ولم يتخل أبدا عن الأمانة ، وكافح كفاحا مريرا ، فى سبيل الحصول على حرية الوطن ، كافح الأزهر أيام الحملة

---

(٥٩) يشار هنا الى ان هذه الأزمات سوف تتولى الفصول القادمة معالجتها بشكل اكثر تفصيلا .
(٦٠) A. I. Dawisha, op cit, PP, 89 – 91.

الفرنسية ، وقاسى رجاله وعذبوا وقتلوا وشردوا واقتحم المحتلون الأزهر فلم يتأخر الأزهر عن حمل رسالة الجهاد والكفاح لتحرير الوطن وبلاد العروبة والاسلام ، واستمر الأزهر يحمل الرسالة حتى سلمها الى الجيش الى عرابى ، الذى قام متسلحا بروح الأزهر يطالب بحقوق الوطن .. » (٦١) .

وعلى نفس المستوى من الادراك يواصل عبدالناصر عملية الشحن السياسى للجماهير من خلال الأزهر ، وفى أحيان كثيرة من خلال رجال الأزهر ، وهو الادراك الذى كشف فيما بعد عن الرؤية الناصرية لهذه المؤسسة الدينية الرسمية ، والتى اتضحت كسلوك سياسى فى مشروع تطوير الأزهر عام ١٩٦١ ، ووصلت الى أقصاها حين دخل الأزهر الى حلبة الصراع السياسى ضد النظم العربية المعادية لعبد الناصر فى أبريل ١٩٦٧ ، حين وصفت مجلة الأزهر الملوك العرب بأنهم الرجعيون والذين دنسوا الاسلام بالذهب الأمريكى من أجل أن يحافظوا على أملاكهم ، وبهذا فانهم اتبعوا الشيطان وتركوا الله (٦٣) .

ويتابع عبدالناصر التراث النضالى للأزهر ضد الانجليز الى أن يصل الى هدفه « لقد جاء دور الأزهر ، وان عليكم أن تحملوا الأمانة مرة أخرى وأن تدافعوا عن المثل العليا التى كافح من أجلها الأولون » (٦٢) .

وامتدادا بالأزمة السابقة تولدت فكرة الأحلاف السياسية الخارجية والتى وقف عبدالناصر ضدها وبوضوح فهو يقول :

---

(٦١) خطاب للرئيس عبدالناصر بمناسبة احتفال الأزهر بتوقيع اتفاقية الجلاء ٢٥ ـ ١٠ ـ ١٩٥٤ .
(٦٢) المصدر السابق .
(٣٦) A.I. Dawisha, op cit, P 9I.

« قالوا نريد أن نقيم حلفا إسلاميا ولكن كيف يقوم حلف إسلامى تحت زعامة بريطانيا أو تحت زعامة أمريكا ؟ إن هذا الكلام هو خديعة لنا لندخل مناطق النفوذ ، لم تستطع هذه الشعارات الجديدة أن تنطلى علينا ولكن أعلناها صريحة عالية ، إننا قررنا أن نستقل وحصلنا على الاستقلال »[٦٤] .

وهو يحدد خطورة القضية من زاوية أخرى حين يقول : « أنا مش متصور أن يبقى حلف إسلامى ويأخذ أوامره من لندن أو واشنطن أو أى دولة أخرى لأنه حلف إسلامى إنه يتنافى فى هذه الحالة مع كلمة الاسلام ويبقى حلف غربى »[٦٥] .

ب ـ أزمة عام ١٩٦٧ : يتضح دور الدين أكثر فى مجال التعبئة السياسية لدى عبد الناصر فى المرحلة التى أعقبت هزيمة يونيو عام ١٩٦٧ ، حيث امتلأت خطب ووثائق عبد الناصر بالمترادفات الدينية والدلالات اللفظية مثل : إرادة الله ، الجهاد الأكبر ، والجهاد الأصغر ، والإسلام ، والإيمان بالله ، والهزيمة قدر ، والصبر والثقة فى نصر الله ، والأخوة الإسلامية وغيرها ، ولعل عنف الهزيمة ، وعمق آثارها هو الذى ولد هذه التأكيدات على الدين والشعور الدينى ، وخاصة لدى المقاتلين على الجبهة ، ولدى القطاعات الجماهيرية التى مثل لديها ـ أى عبد الناصر ـ نموذج البطل التاريخى الذى لا ينهزم أو الذى لا تستطيع أن تتصوره مهزوما .

لقد اتضحت عملية التعبئة السياسية بالدين عند عبد الناصر حين كان يلتقى بالجنود أثناء حرب الاستنزاف ، ولقد أدرك عبد الناصر أنهم ـ أى الجنود ـ هم القطاع الجماهيرى صاحب الأولوية الأولى فى هذه المسألة ، لأنهم أصحاب الأزمة وضحاياها الحقيقيون . من هنا كانت عملية التعبئة المباشرة وتأكيده على الإيمان والارادة لدى الجندى المقاتل :

---

(٦٤) كلمة عبد الناصر فى الجلسة الخامسة من جلسات المؤتمر الوطنى للقوى الشعبية لشرح الميثاق ٢٨ / ٥ / ١٩٦٢ .

(٦٥) خطاب للرئيس عبد الناصر بتاريخ ١٠ / ٣ / ١٩٦٨ .

« يجب أن نؤمن بأن إرادتنا هى وحدها القادرة على تغيير الموقف وتحويل الهزيمة إلى انتصار ، لذلك يجب أن نضحي وأن نبذل الجهد ونفتدى حياتنا وحياة بلادنا بالفداء والموت ، وبدى أقول حاجة مهمة ، إن مفيش حد مننا حيموت ناقص عمر وكل مخلوق له أجل محدد وكلنا مؤمنين بالله وبهذه الحقيقة . ومن ناحية أخرى ، فلابد أن يتعمق هذا الإيمان فى قلب الجنود ، عاوز كل عسكرى يكون مؤمن بالدين وبالمبادىء والقيم ولازم التوجيه المعنوى يعمق هذه المعانى ويجعل عامل الإيمان بالله أساسى فى توعية الجندى ، وهذا الايمان الذى يملأ قلب كل واحد يدفعه ألا يتردد فى وقت الشدة وقد لمستم ذلك فى المعركة وعشتم أيامها وأدركتم قوة المبادىء والإيمان »(٦٦)

والازمة ـ لدى عبد الناصر ـ تتطلب لمواجهتها ثقة بالنفس وبالله لأنها قدر الأمة العربية : « إن المسئولية التى يلقيها الشعب عليكم أنتم رجال القوات المسلحة مسئولية كبيرة جدا والواجب الملقى عليكم واجب صعب ولكنه مش مستحيل ، وبالإرادة والإيمان بالله والثقة بالنفس وبالتدريب وبالجهد وبالعلم نستطيع أن نحيل الهزيمة إلى نصر لأن هذا قدر الأمة العربية »(٦٧)

وعن قوة الإيمان يرى عبد الناصر أن :

« الدبابة مش حتحارب لوحدها ، المدفع مش حيضرب لوحده . الإنسان هو القادر على تحريك كل هذه الأسلحة ، والإنسان العربى دائما كافح ، الإنسان العربى دائما أثر فى التاريخ وسوف يكافح ويؤثر فى التاريخ ، ولكن علينا احنا

(٦٦) خطاب للرئيس عبد الناصر بتاريخ ١٠/ ٣/ ١٩٦٨

(٦٧) خطاب للرئيس عبد الناصر بتاريخ ١١/ ٣/ ١٩٦٨

واجبات كبيرة جدا من أكبر القيادات إلى أصغر القيادات ، علينا أن نوجه هذا الانسان التوجيه السليم اللى هو الجندى ، علينا أن نوجهه الى أن يشعر أن عليه رسالة كبيرة ، رسالة ثورية ، ورسالة نحو ربه ، ورسالة نحو وطنه وعلينا أن نبث فيه روح الإيمان ، لأنه بدون الإيمان وبدون العقيدة الواحد حيحارب ليه ؟ الواحد حيموت ليه ؟ الواحد بيموت لأنه مؤمن بشيء بيطلع يبذل نفسه من أجله واحنا هنا طبعا نؤمن بالله ، ونؤمن بوطننا ونؤمن بحريتنا ونؤمن بحق أمتنا العربية فى الحرية ، ولذلك من أجل المثل اللى ادهلنا ربنا ومن أجل بلادنا ومن أجل أرضنا ومن أجل أمتنا العربية .. الواحد يطلع ويضحى بنفسه »(٦٨)

ومن التحليل السابق يتضح أن عبد الناصر قد اعتبر الدين عنصرا أساسيا فى عملية التعبئة السياسية للجماهير ، فى أوقات الأزمات السياسية الداخلية والخارجية ، وهو ما أثبتته أزمات الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) .

ثالثا : الدين وقضايا التنمية الشاملة :

مثَّل عقدا الخمسينيات والستينيات بالنسبة للدول العربية مرحلة الاستقلال السياسى ومحاولات التنمية المستقلة ، بعد فترة طويلة من الاستعمار الغربى ، وعندما قامت ثورة يوليو ١٩٥٢ ، كان المجتمع المصرى يعانى من أزمتين مؤثرتين : أزمة سياسية ، حيث كان المجتمع يرزخ تحت وطأة ثالوث سلطوى : الاحتلال الأجنبى ، والقصر وأحزاب الأقلية وأزمة اجتماعية اقتصادية تمثلت فى سيطرة الإقطاع وانقسام المجتمع إلى طبقتين ، إحداهما أغلبية لا تملك ولا تحكم ، والأخرى أقلية

---

(٦٨) خطاب للرئيس جمال عبد الناصر بتاريخ ٢٩/ ٤/ ١٩٦٨ .

تغلك وتحكم معا ، وأصبح الواقع يشهد أن نصف الأمة ليس فى حساب الأحياء(٦٩) .

قامت ثورة يوليو ١٩٥٢ اذن لتواجه بهاتين الأزمتين ، وهو الأمر الذى أثار أهمية مواجهة العديد من قضايا التنمية الشاملة ، فكان أن أثيرت قضايا مثل التخطيط والتمصير ، والتأميم ، والاشتراكية ، ومواجهة الرجعية المحلية والخارجية ، ودور أو وظيفة الدين فى هذه القضايا .

والجدول التالى المأخوذ من عينة الدراسة يبرز تطور تكرار الدين كعنصر فى عملية التغير الاجتماعى والتعبئة الشاملة ، والتى تؤكد من حيث أرقامها المناخ العام الذى سيطر على تلك الفترة ، حيث يبرز الجدول رقم (١٣) أن الفترة (١٩٦٤ - ١٩٦٦) كانت أعلى الفترات التى استخدم فيها الدين كعنصر فى عملية التغير الاجتماعى والتحول نحو التنمية الشاملة ، حيث بلغ عدد تكراراته كفكرة سائدة ٤٩ مرة من اجمالى الفترة التى وصلت إلى ١١٥ مرة أى بنسبة تصل إلى ٤٢,٦ ٪ من إجمالى الفترة ، تلتها الفترة (١٩٦٢ - ١٩٦٤) التى وصلت إلى ٢٢ مرة أى بنسبة ١٩ ٪ ، أما أقل الفترات فكانت الفترة (١٩٦٧ - ١٩٧٠) حيث وصلت نسبتها إلى ٨,٧ ٪ من الإجمالى العام للفترة .

وإذا ما نظرنا إلى واقع الفترة الأولى ، أى التى ازداد فيها تكرار عنصر الدين فى الخطاب الناصرى فانها الفترة التى غلبت فيها عمليات التنمية على التوجه العام للنظام السياسى . أما الفترة التى خبا فيها الدين ، فيرجع إلى طبيعة الفترة حيث توجه اهتمام النظام إلى حيث الجانب العسكرى واستخدم الدين فى مجال التعبئة السياسية والصراع الخارجى أكثر منه تجاه التغير الاجتماعى وقضاياه ، ونفس الحقائق نجدها فى المواثيق الأخرى للفترة والتى يظهرها الجدول رقم (١٤) ، حيث غاب

---

(٦٩) السيد ياسين : إشراف ، الثورة والتغير الاجتماعى ، ربع قرن بعد ٢٣ يوليو ١٩٥٢ (القاهرة ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، ١٩٧٧) ، ص ٢١ .

الدين كعنصر فى عملية التنمية عن كتاب (فلسفة الثورة) ، (وبيان ٣٠ مارس) ١٩٦٨ ، ويرجع ذلك إلى ذات الظروف الموضوعية السابقة ، وإلى كون القضية لم تكن مطروحة بإلحاح مثلما كانت الحال مع الميثاق الوطنى الذى جاء فى فترة من أخصب فترات التحول الاجتماعى والتنموى التى خاضها المجتمع المصرى ، ومن ثم تكرر الدين كفكرة حول هذه الفترة (٥) مرات هى كل المرات التى تحدث فيها الميثاق عن الدين كعنصر فى التنمية والتغير الاجتماعى أى بنسبة ١٠٠ ٪ .

وإذا رجعنا إلى الجدول رقم (٦) الخاص بالكلمات الدينية ، نجد أن كلمتى الدين والإسلام قد سجلتا أعلى تكرار لهما فى الفترة (١٩٦٢ ـ ١٩٦٤) ، حيث رصد (الدين) ٧٦ مرة أخرى أى بنسبة ٣٩,٦ ٪ من الإجمالى العام للفترة ، و(الإسلام) رصد ٥١ مرة من الإجمالى العام أى بنسبة ٤٤,٣ ٪ .

وهذه الأرقام فى مجملها تقدم تجسيدا حيا على صعود دور الدين فى عملية التنمية والتغير الاجتماعى ، وان ظل الباحث يؤكد على نسبية أهميتها ومصداقيتها .

جدول رقم (١٢)

تكرار الدين كعنصر فى عملية التغير الاجتماعى خلال الفترة (١٩٥٢ - ١٩٧٠)

الفترة / الفكرة	٥٢ ـ ٥٨	٥٨ ـ ٦٢	٦٢ ـ ٦٤	٦٤ ـ ٦٦	٦٧ ـ ٧٠	الاجمالى
الدين كعنصر فى عملية التغير الاجتماعى	١٥	١٩	٢٢	٤٩	١٠	١١٥

جدول رقم (١٣)
(الدين كعنصر فى التغير الاجتماعى فى الوثائق الرسمية)

الفكرة / الوثيقة	فلسفة الثورة	الميثاق	بيان ٣٠ مارس	الاجمالى
الدين كعنصر فى عملية التغير الاجتماعى	—	٥	—	٥

ومن واقع النتائج السابقة ، يتم تناول الدين وقضايا التنمية الشاملة كيفيا على مستويين :

مستوى أول : الدين وعملية التغير الاجتماعى فى إدراك عبد الناصر ، وفيه يتم تحليل البيانات الكمية السابقة ، مستوى ثان ، ويتم فيه تحديد لمستويات العلاقة بين الاشتراكية والإسلام فى إدراك عبدالناصر ، حيث إن الاشتراكية أصبحت هى أيديولوجية التنمية فى مصر .

(١) **فعلى المستوى الأول** : الدين والتغير الاجتماعى فى ادراك عبد الناصر ، يلاحظ تميز النموذج الناصرى فى هذا المجال بعدة خصائص ، يكشفها وجود عدة مراحل فى دخول الدين لمعارك التنمية والتغير الاجتماعى ، كانت على التوالى :

أ ـ المرحلة الأولى (١٩٥٢ ـ ١٩٦٠) وهى المرحلة التى تم فيها استخدام الدين من أجل تحويل الثورة إلى نظام وإلى اكتساب الشرعية لتقوم على مفاهيم وقيم التضحية والجهاد وتناهض الاستعمار وتقضى على الارهاب والتعصب وتعمل للوحدة العربية وتحارب الطائفية وتقف أمام الماركسية والإلحاد ، وقد استخدم الدين فى تأييد هذه القيم الثورية ، ومن أجل

الارتباط بالجماهير ، وبعث القيم الأولى للدعوة الإسلامية والتى لا تختلف عن القيم السابقة فى شيء - إلا فى اختلاف الزمن والإطار المكانى الذى طرحت فيه(٧٠) .

ب - المرحلة الثانية (١٩٦١ - ١٩٦٦) : وهى المرحلة التى بلغ فيها استخدام الدين فى معارك التنمية الذروة سواء فى البناء الاشتراكى بعد قرارات يوليو فى عام ١٩٦١ ، ومعارك الإسلام والاشتراكية ، أو فى مقاومة الحلف الإسلامى والرجعية العربية العاملين على محاصرة القوى الثورية العربية ، وهذا يظهر الدين أسلوبا للدفاع عن النظام الاشتراكى ضد تهم الكفر والإلحاد وهجوم على الحلف الإسلامى باعتباره صورة أخرى لحلف بغداد الاستعمارى القديم .

جـ المرحلة الثالثة (١٩٦٧ - ١٩٧٠) : وهى المرحلة التى بدأت بهزيمة عام ١٩٦٧ وتم التركيز على قيم مثل الإيمان والصبر والقضاء والقدر ، تحول بها الدين من معركة خارجية إلى انفعالات وعواطف داخلية ، وسادت بعض الاتجاهات المحافظة على الجانب الداخلى من ذات المؤمن والأمل فى نصر يأتى من وراء الحجب(٧١) . وترتب على هذه المراحل عدة تساؤلات حول مدى إدراك عبد الناصر للدين عامة وعن دوره فى التنمية والمجتمع خاصة ؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات لابد أن نؤكد على معنى العلمانية الذى أراده عبد الناصر ، حيث هى علمانية اجتماعية ، والتى يمكنها أن تقدم دعما أيديولوجيا كبيرا لنظام الحكم الذى يمكننا أن نطلق عليه مجازا وصف العلمانية ، إنها فى هذه الحالة تعنى ارتباط العقيدة بالتغيرات الاقتصادية والاجتماعية المتسارعة(٧٢) .

---

(٧٠) محمد مصطفى عطا : الدعوة التحريرية الكبرى « دعوة الاسلام » مقدمة بقلم : جمال عبدالناصر (القاهرة ، دار المعارف ، د . ت) ص ٥ - ٨ .

(٧١) د . حسن حنفى ، مصدر سابق ، ص ٢١٦ - ٢٥٠ .

(٧٢) Donald, E. Smith, Religion and Political Modernization New Haven Yole university Press, 1974, PP, I7 – 23.

بهذا التوضيح يمكن القول إن إدراك عبد الناصر ومن ثم سلوكه السياسى يقع إلى جانب المفهوم الاجتماعى للعلمانية ، وليس الفلسفى ، فالأخير يفصل تماما بين الدين والدولة ، أما الأول فينصرف إلى العلمانية المرتبطة بأحداث التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتى يشكل الدين جزءا أساسيا فيها(٧٣) .

ولقد اتضحت هذه النتيجة فى الادراك الناصرى ، حيث « حرية العقيدة الدينية يجب أن تكون لها قداستها فى حياتنا الجديدة الحرة ، إن القيم الروحية الخالدة النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان وعلى إضاءة حياته بنور الايمان وعلى منحه طاقات لا حدود لها » (٧٤) .

بل إن أساس الثواب والعقاب فى الدين هو فرصة متكافئة لكل إنسان ، إن كل بشر يبدأ حياته أمام خالقه الأعظم بصفحة بيضاء يخط فيها أعماله باختياره الحر ولا يرضى الدين بطبقة تورث عقاب الفقر والجهل والمرض لغالبية الناس وتحتكر ثواب الخير لقلة منهم(٧٥) .

إن الدين لابد أن يتصل بقضايا الجماهير ، كالملكية العامة ، « فموقف عمر من الملكية العامة هو موقف عبد الناصر ، وهو موقف اشتراكيتنا ، ملكية تكون أرباحها وثمراتها للشعب » (٧٦) .

وتؤكد وثائق النظام السياسى أيضا أن « الاشتراكيين المخلصين فى أعمالهم ، وفى معركتهم ضد المترفين والعابثين الذين يبعثرون المال فى غير مصلحة الشعب ، وفى إيمانهم بأن الدولة الاشتراكية مسئولة عن كل فرد فى المجتمع ، هؤلاء الاشتراكيون هم أقرب الناس إلى مبادىء الإسلام وهم أقرب الناس إلى الله »(٧٧) .

---

(٧٣) Crecelius, op cit, PP 60 – 70,

(٧٥) المصدر السابق .

(٧٦) نشرة الاشتراكى : عمر بن الخطاب والملكية العامة (نشرة دورية تصدر عن امانة الدعوة والفكر بالاتحاد الاشتراكى العربى) العدد الرابع ٦ فبراير ١٩٦٥ .

(٧٧) نشرة الاشتراكى : « لو كان الفقر رجلا لقتلته » ، العدد ٦ بتاريخ ٤ مارس ١٩٦٥ .

ان الدين لدى عبد الناصر يصير جزءا لا يتجزأ من عملية التحول الاجتماعى والثقافى نحو التنمية الشاملة يتأثر بنفس التحديات ويخضع لنفس الشروط المرتبطة بقضية التنمية ، والتغير هنا يتم فى الفكر الدينى وليس فى العقيدة فى عناصرها الإلهية الثابتة وهو التغير الذى يسمح لعبد الناصر أن يميز أعداءه وأن يكشف دعاويهم « فأموال المسلمين بتنهبها الرجعية باسم الدين ، وأنهم بهذا بيدافعوا عن أنفسهم الدفاع الأخير » (٧٨) وحيث التفرقة بين الفكر الدينى والعقيدة الدينية تأتى من كون الفكر الدينى من إنتاج البشر ، يحتمل الصواب وإلاجتهاد ويخضع لمصالح البشر واحتياجاتهم وعلى ذلك جرت عملية إخضاع مستمرة للقيم الدينية ومؤسساتها لتشريعات وسياسات الدولة وعمليات التنمية ، وفى هذا الصدد لعبت العقيدة ورجال الدين دورا بارزا فى إضفاء الشرعية على سياسات عبد الناصر وتجاربه التنموية ، وتزداد أهمية هذا الاعتبار من زاوية كون المجتمع المصرى شديد التدين وتحظى العقيدة فيه بين الناس بمكانة مهمة ، وهذا الدور ، دور الموصل لسياسات وأفكار القيادة السياسية للجماهير ، ليس جديدا على المؤسسات الدينية فى مصر ، فقد كان الكهنة أيام الفراعنة يقومون بنفس الدور وقام رجال الدين وعلماء الأزهر وشيوخه بنفس الدور أيام الخلافة الإسلامية والحكم المملوكى والعثمانى ، وفى ظل السياسات الثورية للنظام الناصرى ، وعمليات التنمية الشاملة ، أصبح من المنطقى ـ كما يرى البعض ـ (٨٠) ، بالنسبة لرجال الدين وغيرهم من القوى السياسية الأخرى أن ينصبوا من أنفسهم مدافعين عن النظام الجديد . يؤدى هذا إلى الحديث عن نقطة أخرى فى مجال الربط بين التنمية والدين وهى أنه من متابعة تاريخ التجربة الناصرية يتضح أن الخلاف بين عبد الناصر والقوى الدينية فى المجتمع ـ كما سيتضح فيما بعد ـ كان خلافا سياسيا ، فمن الصحيح أن الإخوان ـ

(٧٨) خطاب للرئيس عبد الناصر بتاريخ ٢٢ مارس ١٩٦٦ .
(٧٩) A.I. Dawisha' op' cit' PP' 90-91.
(٨٠)د . عبد العظيم رمضان : عبد الناصر وازمة مارس ، مصدر سابق ، ص ١٠٩ ـ ١١٠

مثلا ـ كانوا أول المتحمسين لنجاح الثورة وقالوا عندما قامت انها حققت أهدافهم ، وأصدروا بيانا بعد أسبوع من قيام الثورة طالبوا فيه بأن يمتد التطهير ليشمل التخلص ليس فقط من الملك وإنما أيضا إلغاء كافة القوانين الرجعية المنافية للحريات والقضاء على التفاوت الاجتماعى بالحد من الملكيات الكبيرة واستكمال التشريعات العمالية وإباحة تكوين الاتحادات النقابية والمطالبة بتمصير البنك الأهلى .

وطالبوا فى نفس الوقت بأن يكون الحد الأعلى للملكية الزراعية ٥٠٠ فدان بدلا من إطلاقها بلا تحديد ،ورغم أن هذا خلق تعاطفا من الثورة تجاههم ، فإن البون كان كبيرا بين الاتجاه الاجتماعى العام لعبد الناصر واتجاه الإخوان[٨١] ، ولم يؤثر هذا التباين على تعاون عبدالناصر معهم ولكن عندما تأكدت له حقيقة تطلعهم إلى السلطة ، وبداية الصدام معهم حاول استبدال العناصر غير المعتدلة منهم بأخرى يسهل التأثير عليها وتكون غير مرتبطة بتنظيم الاخوان . ففى بداية الثورة ، تحديدا فى السنوات الأولى ، استخدمت القيادة السياسية أسلوبا خاصا فى الحكم ، حيث كانت القيادة السياسية تقوى من سلطتها ، وتضرب فى كل اتجاه تبعا للظروف ، فكانت تضرب البرجوازية الكبيرة وفى نفس الوقت يحاول دعمها ، بضرب الشيوعيين وتقديم خدمات للطبقة العاملة ، يحاكم الاخوان المسلمين وينمى فى نفس الوقت الاتجاهات المحافظة بيد أن هذا الرأى يجافى الواقع فى تفاصيل عديدة[٨٢] لها ملابساتها السياسية الخاصة كما سيتضح فيما بعد .

---

(٨١) ريتشارد ميتشل : الاخوان المسلمين ، الجزء الثانى ، مصدر سابق ، ص ٢٦٥ ـ ٢٧٠ .

(٨٢) يرى طارق البشرى « أنه بعد حل الأحزاب السياسية فى مصر بعد ١٩٥٢ ، لم يكن الاستقطاب بين احزاب ديمقراطية سياسية ذات مضمون اجتماعى محافظ ، وبين قيادة الثورة غير الحزبية ذات المضمون الاجتماعى التقدمى ، وانما تم الخلاف حول اسلوب الحكم وقضايا الديمقراطية السياسية : انظر طارق البشرى : الديمقراطية والناصرية (القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ، ١٩٧٥) . ص ٧٧ ـ ٨٠ .

ـ كذلك احمد حمروش : مجتمع عبدالناصر : قصة ثورة يوليو ، مصدر سابق ، ص ١٥١ ـ ١٥٢ .

وفى بداية فترة الستينيات ـ أيضا ـ وعند الإعداد للميثاق والقرارات الاشتراكية التى صدرت عام ١٩٦٢ ، فى هذا المناخ الثورى والاشتراكى اختفى وجود اليسار والإخوان على السواء ، فالإخوان كانوا فى المعتقلات ، ولم يكن فى اللجنة التحضيرية للمؤتمر الوطنى للقوى الشعبية أى من الشيوعيين ، وعين عبد الناصر كلا من أنور السادات وكمال الدين حسين أمينين عامين للمؤتمر الوطنى ، وكان الثانى فيما بعد مشرفا على لجنة المائة التى وضعت تقرير الميثاق ، ولكن المؤتمر ضم الكثير من الشخصيات المحافظة والتى حرصت على طرح أفكارها وتصوراتها الدينية الخاصة رغم عدم مواءمة المناخ السياسى العام لذلك .

ولقد كان السادات وكمال الدين حسين من ضباط الثورة الذين كانوا على صلة بالإخوان المسلمين ، وكان الثانى متزمتا فى أفكاره الدينية ، وظهر ذلك فى تقرير الميثاق الذى عكس وجهة نظر محافظة ، ويرجع البعض سبب اعتماد عبدالناصر على القوى الدينية المحافظة من غير الإخوان فى الفترة التى يقود فيها عمليات تحول اشتراكى إلى اعتبارات متعددة ، يأتى فى مقدمتها أن عبد الناصر لم يكن يضع اعتبارا للاختلافات فى النظرة إلى التحول الاجتماعى إلا عندما يتحول أصحابها المناوئون له من موقع الفكر إلى موقع العمل ، وعندما يختفى خطر الاتجاه إلى العمل السياسى ولا يظهر على السطح إلا الخلاف الفكرى فانه فى هذه الحالة ينحاز إلى صف الاعتدال والقوى المحافظة[٨٣] .

لقد حاول عبد الناصر أن يدرك قيمة الرجوع والعودة إلى الدين ، لخلق الطريق الصحيح للتنمية الذى يبتعد عن الانحراف حيث :
« القرآن أيضا كان يعطينا عظة وعبرة عندما يعود للماضى ويحكى لنا قصة عاد وثمود ، والطغيان ، حصل ليه ؟ علشان نأخذ من هذه القصص عظة وعبرة ونشوف ايه اللى حل باللى انحرفوا ، وايه اللى حل باللى خرجوا عن

(٨٣) المصدران السابقان .

الطريق الذى كان يجب عليهم أن يتبعوه ، فالميثاق يسترشد ويستهدى بهذه الطريقة » (٨٤) .

٢ ـ المستوى الثانى : الاشتراكية والإسلام فى إدراك عبدالناصر : للعلاقة بين الاشتراكية والاسلام فى الادراك الناصرى مستوياتها ، فهناك مستوى الإدراك للعلاقة ، وهناك مستوى التطبيق فى مواجهة ما أسماه عبد الناصر بالرجعية العربية ، وأحلافها وعملائها فى الداخل فلقد دارت المعركة الحقيقية بين الدين والاشتراكية بوجه عام ، والإسلام والاشتراكية بوجه خاص بعد قرارات يوليو الاشتراكية عام ١٩٦١ ، والتى ولدت هجوما من الخارج عليها تحت غطاءات سياسية ودعائية مختلفة كان فى مقدمتها الدين والاسلام ، فكان استخدام القيادة السياسية لرؤيتها وإدراكها المسبق ، وطرح عبدالناصر تصوره القائم على أن الاسلام هو أول دين اشتراكى وتوالى تفسيره لهذا التصور ، وتوالت أيضا النشرات والوثائق الرسمية تأكيدا لهذا المعنى ؛ فالاشتراكيون هم أقرب الناس إلى مبادىء الاسلام وهم أقرب الناس إلى الله(٨٥) ، بل إن « موقفنا الاشتراكى الحالى يستمد أصوله وروحه من الاسلام » (٨٦) . وعبد الناصر يرى أن « الاسلام فى أول أيامه كان دين اشتراكية ، الدولة التى أقامها الإسلام والتى أقامها محمد عليه السلام كانت أول دولة اشتراكية ، محمد النبى أول من طبق سياسة التأميم فى هذه الأيام » (٨٧) .

ويفسر عبدالناصر التأميم الإسلامى حين يقول :
« فيه حديث عن النبى عليه الصلاة والسلام قال فيه إن الناس شركاء فى ثلاث الماء والكلأ والنار ، فيه ناس قالوا أيضا الملح ، معنى هذا فى تلك

---

(٨٤) خطاب للرئيس عبدالناصر بتاريخ ٢٦ يوليو ١٩٦٢ فى الجلسة الثالثة من جلسات المؤتمر الوطنى للقوى الشعبية فى شرح الميثاق .
(٨٥) نشرة الاشتراكى : « لو كان الفقر رجلا لقتلته » ، مصدر سابق .
(٨٦) نشرة الاشتراكى : عمر بن الخطاب والملكية العامة ، مصدر سابق .
(٨٧) المصدر السابق .

الأيام كانت المقومات الأساسية للمجتمع هى المراعى والماء ، إنهم رعاة يرعوا ويعوزوا الماء والكلأ ، هذه الأشياء كانت حاجة مهمة فى المجتمع ، النبى قال إن الناس يجب أن يكونوا شركاء فى هذا ما يجيش واحد يستولى على المراعى ويقول هذه ملكى ، هل التأميم يختلف عن هذا فى أى شىء ؟ حين نقارن أنفسنا بهذا الوقت ، الأول كان يعيش على المراعى ، يعيش على الماء ، ويعيش على الكلأ والنار كانت مهمة ليه ، اليوم المصانع هيه بتمثل الأرض الزراعية وتمثل المقومات الأساسية فى المجتمع » (٨٨) .

وأدرك عبد الناصر أن الدولة الاسلامية لم تتوقف اشتراكيتها بعد وفاة الرسول :

« الدول الإسلامية حينما قامت كانت هى أول دولة اشتراكية ، والإسلام سار بعد النبى عليه الصلاة والسلام فى طريق الاشتراكية ، أيام أبى بكر وأيام عمر سار فى طريق الاشتراكية وفى أيام النبى وفى هذه الأيام انصفوا أهل الفقر من أهل الغنى ، فى أيام عمر أمموا الأرض ووزعوا الأرض على الفلاحين » (٨٩) .

كما يتجه عبد الناصر إلى مهاجمة الرجعية ، وهو ما يجسد المستوى الثانى للعلاقة بين الدين والاشتراكية فى إدراكه حيث يقول :

« الاشتراكية بتقول إن أموال المسلمين للمسلمين والرجعية بتقول إن أموال المسلمين للملوك المسلمين ، والدين بيقول ان أموال المسلمين للشعب مش للملوك ، وإن الاشتراكية تتمشى مع الدين ، والنهاردة طبعا الإسلام عقيدة يؤمن بها الشعب المسلم العربى ، فلابد للرجعية أن تتستر بالإسلام وتتمسح بالاسلام زى الاخوان المسلمين عملاء الاستعمار ما تستروا وتمسحوا بالاسلام وقبضوا فلوس من حلف بغداد ، وقبضوا فلوس من السعودية ، وباعوا أنفسهم لكل من يدفع الثمن ، النهادره الرجعية تتستر

---

(٨٨) خطاب للرئيس جمال عبد الناصر بتاريخ ٢٢ يوليو ١٩٦١ .

(٨٩) المصدر السابق .

بالإسلام ، وبتتمسح بالاسلام وتعتقد أنها وجدت خط دفاع كبيرا جدا ، ولكن العالم العربى ، عالم واع والشعب العربى ثائر ، ولن يمكن للرجعية أن تخدعه مهما تمسحت فى الدين ، لأن الناس بتفهم الدعوة من اللى يطلق هذه الدعوة فإذا كانت الرجعية تطلق دعوة تحت اسم الدين ، فكل واحد يعرف أن الرجعية هى اللى بتنهب فلوس الناس ، هى اللى بتستغل عمل الناس ، اللى بتستعبد العمال ، هى اللى تاركة الشعوب مستغلة ومحرومة من حقها فى الحياة ، وحقها فى الكرامة ، لم تكن الرجعية أبدا شريعة الله ، ولكن شريعة الله كانت دائما هى شريعة العدل » (٩٠) .

والاشتراكية عند عبد الناصر فى علاقتها بالدين تنتقل إلى مرحلة أخرى حين يستشهد هنا بخبرة أبى بكر الصديق فى مواجهة المرتدين :

« فلقد حارب أبو بكر مانعى الزكاة ، وهى حروب الردة فى الإسلام فالردة عن الزكاة ردة عن الإسلام ، ردة عن النظام الإسلامى كله وعن الدعوة الإسلامية كلها ، وهذا نموذج للثورة الاجتماعية ، لابد أن تسير فى طريقها ويتم تأمينها حتى تنتصر وحتى تزيل الفوارق بين الطبقات ، حتى تقام العدالة الاجتماعية ، وحتى تقام الفرص المتكافئة بين الناس ، لقد انتصر النبى أولا ورجع إلى مكة منتصرا ، وحدث خلاف فى ذلك الوقت حول العفو عن الذين ناهضوا الدعوة وقاوموها ووقفوا ضدها أم لا ؟

« فقال الرسول :اذهبوا فأنتم الطلقاء » « وقال أيضا : من دخل بيت أبى سفيان فهو آمن » وكان هذا سبيل الثورة فى بدايتها ، وهو سبيل الرسول عندما رجع من إحدى المعارك التى أصيب فيها معركة أحد .. وقال « اللهم اغفر لقومى فإنهم لا يعلمون » ولكنه قال أيضا : « إن المنافقين يقتلون ولو كانوا متعلقين بأستار الكعبة ، فلكل دعوة مؤيدون ومعارضون ، والمعارضون يتم العفو عنهم إذا ماتحولوا إلى الإسلام كما فعل عمر ابن الخطاب عندما تحول من العداوة إلى التأييد أو قتالهم كقتال أبى بكر لمانعى الزكاة » (٩١) .

---

(٩٠) خطاب للرئيس جمال عبد الناصر بتاريخ ٢٢ / ٣ / ١٩٦٦ .
(٩١) خطاب للرئيس جمال عبد الناصر بتاريخ ٢٢ / ٧ / ١٩٦١

وهنا حاول عبدالناصر الارتكان إلى التراث الإسلامى فى مجال الحرب ، من أجل تأييد العنف الثورى فيما يتعلق بحقوق الفقراء فى أموال الأغنياء :

« بدليل حروب الردة وقتال مانعى الزكاة » (٩٢)

وهكذا تصبح الحرب من أجل حقوق الفقراء ، أداة للتوكيد على تلك العلاقة ، علاقة الإسلام بالاشتراكية . لقد أدرك عبدالناصر طبيعة العلاقة بين الدين والاشتراكية وبين الدين والتنمية ، وهو الإدراك الذى وجد منذ البداية مع قيام الثورة ولكنه اكتسب فاعليته ومصداقيته مع بدء عمليات التحول الاجتماعى فى مصر مع بداية الستينيات .

رابعا : الدين كعنصر فى عملية المواجهة للصراع الخارجى :

لعب عبد الناصر دورا مؤثرا فى تشكيل وإدارة السياسة الخارجية المصرية وقضايا الصراع الخارجى ، بدءا بالعدوان الثلاثى عام ١٩٥٦ ، ومرورا بالأحلاف الخارجية وانتهاء بهزيمة عام ١٩٦٧ ، وفى مجمل قضايا الصراع الخارجى لعب الدين دورا مساندا له واتضح هذا البعد الخارجى للدين عندما وقف عبد الناصر على منبر الأزهر يلقى خطابا فى الجماهير يدفعهم فيه إلى الجهاد ، وفى الحلف الإسلامى وأخيرا فى ذلك الانكسار العام الذى لازمه ، وخاصة على مستوى المزاج النفسى والادراكى بعد هزيمة عام ١٩٦٧ .

ومن العينة الرقمية التالية (الجدولان رقما ١٥ ، ١٦) تتأكد هذه الأهمية لدور الدين فى الادراك الناصرى تجاه عملية المواجهة للصراع الخارجى ، ويتضح منها أن الفترة (١٩٦٤ ـ ١٩٦٦) مثلت أعلى الفترات التى استخدم فيها الدين فى الصراع الخارجى حيث وصلت إلى ٣٦,٧ ٪ من الاجمالى العام للفترة ، ويعود هذا إلى الحديث الذى أثير وقتئذ حول الحلف الإسلامى ، وكيف أنه ضد الدين وضد الاسلام ، وتلت ذلك الفترة

---

(٩٢) خطاب للرئيس جمال عبد الناصر بتاريخ ٩ / ١ / ١٩٦٣

(١٩٦٧ ـ ١٩٧٠) حيث وصلت نسبتها إلى ٢٢,٢ ٪ من الاجمالى العام ، وتعود هي الأخرى إلى طبيعة الفترة التى تميزت بوجود هزيمة عسكرية فادحة ومحاولة إعادة بناء وترتيب للبيت المصرى ، وأيضا مواجهة الأعداء المتربصين بالخارج .

ونفس الحقائق يؤكدها الجدول رقم (١٦) وإن اختلفت النسب لاختلاف طبيعة الوثيقة .

جدول رقم (١٤)
تكرار الدين كعنصر فى عملية المواجهة للصراع الخارجى خلال الفترة (١٩٥٢ - ١٩٧٠)

الفترة / الفكرة	٥٢ ـ ٥٨	٥٨ ـ ٦٢	٦٢ ـ ٦٤	٦٤ ـ ٦٦	٦٧ ـ ٧٠	الاجمالى
الدين كعنصر فى عملية المواجهة للصراع الخارجى	١٥	١١	١١	٢٣	٢٠	٩٠

جدول رقم (١٥)
تكرار الدين كعنصر فى عملية المواجهة للصراع الخارجى فى الوثائق الرسمية

الوثيقة / الفكرة	فلسفة الثورة	الميثاق الوطنى	بيـان ٣٠ مارس	الاجمالى
الدين كعنصر فى عملية المواجهة للصراع الخارجى	٢	٥	١	٨

ومن واقع الحقائق السابقة تعالج هنا قضية الدين والصراع مع الرجعية العربية ، والدين وقضية الحلف الإسلامى ، بالإضافة إلى اشارة موقع الدين فى علاقته بالصراع العربى الصهيونى فى إدراك عبد الناصر .

١ ـ الدين والصراع مع الرجعية العربية فى إدراك عبد الناصر : مثلت الاشتراكية وما ارتبط بها من تحركات عبد الناصر الوحدوية نقطة الوثوب والهجوم على النظام المصرى ، يؤكد هذا أن الهجوم على الثورة قد بدأ بعد الانفصال عن سوريا وحيث وجدت هذه الأنظمة الفرصة مواتية للهجوم على الثورة الاجتماعية فى مصر وهى مطعونة فى الظهر فشنت حملة على مصر وعلى الاشتراكية(٩٣) .

وتمثلت الدعاية الخارجية المضادة لمصر فى الدعاية السعودية والأردنية والتونسية وغيرها ... وانطلق عبد الناصر فى الرد عليهم من خلال أسلوب المواجهة المسبقة ، مثل ضرب الحلف الإسلامى فى عام ١٩٦٥ ، وليس فقط أسلوب الفعل ورد الفعل ـ كما أشار د . حسن حنفى فى دراسته السابقة(٩٤) ، فعبد الناصر كان يدحض دعاويهم قبل تنفيذها ويقول بهذا الشأن :

« هل الإسلام يقول إن تطله فى بلد عيلة وتحكم حكم إقطاعى تسف كل الفلوس اللى طالعة ، كلها بتروح للعيلة ، والباقى قاعدين مش لاقيين ياكلوا ؟ هل الاسلام بيقول إن شعب يكون كله من العبيد وتكون هناك عيلة مميزة هى اللى تاخد الدخل كله ؟ هل الإسلام يقول إن احنا ناخد فلوس المسلمين ننهب فلوس المسلمين ونسف ونسرق فلوس المسلمين ؟ »(٩٥) .

وفى مواجهة لرموز الرجعية العربية ـ كما رآها عبد الناصر ـ يقول بشأن ملك السعودية :

---

(٩٣) د . حسن حنفى : مصدر سابق ، ص ٢٥٤ .

(٩٤) ينبغى الاشارة هنا إلى أن عبدالناصر استخدم هذا الأسلوب العسكرى المعروف فى أكثر من موقف أو أزمة سياسية ويرجعه البعض إلى تنشئته العسكرية ، نموذج لهذا كتاب فاتكيوتس السابق .

(٩٥) خطاب للرئيس جمال عبدالناصر بتاريخ ١ / ٥ / ١٩٦٦ .

« بتطلع تقول لهم دى الاشتراكية ضد الدين ، هم الناس مغفلين ، بتطلع تقول لهم الاشتراكية ضد الدين ، والناس طبعا النهارده كل واحد عنده راديو ترانزستور ، وبيسمع وبيقول الله ، الاشتراكية تكافؤ الفرص ، والاشتراكية ، مساواة مافيش أمير ولا فيش غفير ، صاحب سمو ولا صاحب جلالة ولافيش واحد بدقن ولا واحد مالوش ، ماهياش أبدا مختلفة ، العملية كلها مساواة ، أدى الاشتراكية ، الاشتراكية إزاى تبقى ضد الدين ، إذا كنتوا يا أصحاب الدقون قايمين تتاجروا بالدين.» (٩٦) .

وبنفس المنطق يبعد عبد الناصر أى شبهة لوصفه بالشيوعية ويستبقهم فى هذا الصدد ، فثمة فروق من وجهة نظره بينه وبين الشيوعية :
« الفرق الأول بيننا وبين الشيوعية هو ان احنا نؤمن بالدين وأن الماركسية تنكر الدين ، وان احنا نؤمن بالرسل ، والماركسية تنكر الرسل ، إن الشيوعية تنكر الأديان ، وتعتبرها أفيون الشعوب . واحنا بنؤمن بالله وحطينا ده ضمن المبادىء الأساسية ، وحطينا ده خامس اعتبار ، اعتبار أن الإيمان بالله لا يتزعزع ، قلنا هذا الكلام فى الميثاق ، والفرق الأخير وهو الخاص بالصراع الطبقى الذى لا نؤمن به » (٩٧) .

وفى عام ١٩٦٣ ، كانت حالة ما بعد الانفصال عن سوريا تأخذ الدين فى معاركها ، كتعبير عن التطور الجديد فى توقيت استخدام الدين مع الرجعية العربية كما أسماها عبد الناصر ، فهو يرى وفى غمرة رده على حكام سوريا الذين يعيبون عليه استخدام الدين فى « فلسفة الثورة » ، ويتحدث فى ذات الوقت عن الوحدة العربية والاشتراكية ومعاداة الرجعية :
« طول عمر هذه المنطقة العربية تمسكت بالدين ، وطول عمر هذه المنطقة العربية دافعت عن الدين ، وطول عمر هذه المنطقة تدافع عن الدين ، ولم تمكن أى خارج عن الدين من أن يكون صاحب سلطة فيها ، إذا اعتقد

---

(٩٦) المصدر السابق .
(٩٧) خطاب للرئيس جمال عبدالناصر بتاريخ ٣٠/٥/١٩٦٢ .

حكام سوريا حزب البعث فى سوريا ، أن السلطة دامت اليه النهارده ، وأصبحت الفرصة مواتية أمامه لكى يكشف عن نفسه ، ويكشف عن نواياه ، تطلع اذاعة دمشق امبارح بهذه التعليقات لتهاجم الدين وتهاجم ما كتب عن الدين ، بأنها أفكار دينية عفنة فهم فى هذا واهمين » (٩٨) .

وعبد الناصر لا يستبعد أن يصل الأمر مع الأنظمة الرجعية فى الوطن العربى ـ كاليمن وقتئذ ـ والتى تتاجر بالدين فى معاركها ضده ، إلى درجة الاطاحة بها « لأنها ضد طبيعة الحياة وضد التطور » (٩٩) .

وكى يجسد عبد الناصر مفاهيمه عن التطور المطلوب فى المجتمع العربى ، فى مواجهة دعاوى الرجعية يطرح مفهوم الجمهورية حيث : « الجمهورية معناها أن أى شخص من أبناء اليمن له الحق فى أن يحكم اليمن طالما كانت هذه هى إرادة شعب اليمن وهذا هو الإسلام ،فى كل معانيه ، هذا هو الإسلام كما رأيناه فى أول عهود الإسلام ، فى أول أيام الإسلام الجمهورية معناها أن الشعب يستطيع أيضا أن يعزل الحاكم إذا انحرف عن مصلحة الشعب وعن إرادة الشعب هذه هى الجمهورية ، والجمهورية قامت فى اليمن وقابلت عدوان استعمارى رجعى لأن الاستعمار والرجعية لا يريدون أن تقوى اليمن » (١٠٠) .

ويكمل عبدالناصر رده على الرجعية العربية ، فى مدركات محددة للإسلام الذى استخدموه ـ من وجهة نظره ـ خطأ :
« تعاليم الإسلام بسيطة ، تعاليم الإسلام واضحة ، فيه ناس بيقولوا ، ان الاسلام دين رجعى ، وأنا بأقول أبدا الاسلام دين تقدمى ، هو دين التطور والحياة ، الإسلام يمثل الدين ويمثل الدنيا ، لا يمثل الدين فقط ، الإسلام هو دين العدالة الاجتماعية لأن الاسلام حينما نادى بالزكاة ، معنى

---

(٩٨) خطاب للرئيس جمال عبد الناصر بتاريخ ٢٨ / ٧ / ١٩٦٢ فى جامعة الاسكندرية .
(٩٩) خطاب للرئيس جمال عبد الناصر بتاريخ ٢٨ / ٧ / ١٩٦٣ فى الوفد اليمنى .
(١٠٠) خطاب للرئيس جمال عبد الناصر بتاريخ ٢٨ / ٧ / ١٩٦٣ .

هذا ، أن الانسان أو الفرد يدفع ٢,٥ ٪ من أمواله للشعب وللدولة ، إذن هذه هى العدالة الاجتماعية ، وهذه هى الاشتراكية » [١٠١] .

وفى موضع آخر يرى أن الاسلام فى « القرون الوسطى حقق أول تجربة اشتراكية فى العالم » [١٠٢] ، لهذا خلص عبد الناصر إلى « لم تكن الرجعية أبدا هى شريعة الله » [١٠٣] .

٢ ـ قضيتا الحلف الإسلامى والصراع العربى الإسرائيلى : لقد ربط عبد الناصر بين الرجعية العربية وعملائها فى الداخل وبين الحلف الإسلامى، الذى مثل الشكل المصلحى لأهداف القوى المناوئة لعبد الناصر وقتذاك ، فعبد الناصر كان يرى أن الرجعية والاستعمار يستخدمان الدين خطأ وضد جوهره ، لضرب التجربة الاشتراكية فى مصر ، وشهدت السنوات الثلاث ١٩٦٥ ، ١٩٦٦ ، ١٩٦٧ حتى حرب يونيو ، نشاطا مكثفا من جانبه ومن جانب الأجهزة السياسية فى تفنيد موقف القوى العربية التى ارتبط بالحلف الإسلامى الذى جرت محاولة إنشائه عام ١٩٦٥ ، من الدين ، وكيف انها تنهج من السياسات ما يهدم الدين من أساسه فى حين أن التجربة الاشتراكية لعبد الناصر هى التى تنصر الدين وتحفظ التضامن الإسلامى . ويفرق عبدالناصر بداية بين الروابط الروحية بين المسلمين وبين الروابط الاستعمارية القادمة لهم من الخارج على هيئة أحلاف فهو يرى :

« بالنسبة للروابط الإسلامية احنا طبعا أشرنا فى الميثاق إلى الإسلام وإلى الروابط الاسلامية ، أشير إلى هذا من أول يوم من أيام الثورة ، فى كتاب فلسفة الثورة ، ولكن بعد كده بعض الدول الإسلامية دخلت فى مواثيق وانحازت إلى الغرب وبدأنا نسمع الكلام عن الحلف الإسلامى وعن تحويل

---

(١٠١) المصدر السابق .
(١٠٢) نفس المصدر .
(١٠٣) خطاب للرئيس جمال عبد الناصر بتاريخ ٢٢ / ٢ / ١٩٦٦

حلف بغداد إلى حلف اسلامى بعدما دخلت بغداد وبقيت تركيا وايران والباكستان وبدأنا نشعر أن هناك محاولات لاستغلال الدين الاسلامى من أجل سياسة عدم الانحياز التى تتنافى مع سياستنا وبدأنا الكلام عن حلف اسلامى ، وبدأ الكلام عن حلف غير منحاز مباشرة الى الغرب ، ولكنه منحاز بطريقة غير مباشرة هذا الكلام قبل عام ١٩٥٥ ، وحتى وقتنا هذا بيتداول لغاية دلوقتى ، فيه خطورة كبيرة ان احنا ننطوى تحت اسم الاسلام فى انحياز للغرب ، أو للدخول تحت سيطرة الدول الغربية لأن احنا بنعتبر أن هذا يتنافى كلية مع الاسلام ، الاسلام الذى ينادى بالحرية ، وينادى بأن نكون أحرارا وأسيادا لأنفسنا وألا نكون مناطق نفوذ لأى دولة أخرى »(١٠٤)

وللحلف الإسلامى أهداف أخرى فى إدراك عبدالناصر :

« حيث من خلاله تخرج البلاد العربية من حيز القومية العربية الضيق الذى لا يمكن للاستعمار التفاهم فيه إلى حيز العقيدة الإسلامية الواسع الذى يجمع العربى ، والتركى والإيرانى والباكستانى فى مجال واسع إذ ينسون جنسياتهم ولا يفكرون إلا فى الإسلام ، وحينئذ يمكن للبلاد العربية أن تتفاهم مع الغرب حتى مع إسرائيل يمكن التفاهم معها عن طريقه ، حيث إن العرب لا يقبلون وجود إسرائيل بينهم ، ولكن الدولة المسلمة تقبل بهذا وطبعا السند فى هذا اعتراف إيران وتركيا بإسرائيل »(١٠٥) .

ولعل فى التحديد السابق ـ الذى أدخل فيه عبدالناصر إسرائيل إلى مجال إدراكه الدينى ما يفيد الموقع الذى يحتله الصراع العربى ـ

---

(١٠٤) خطاب للرئيس جمال عبدالناصر بتاريخ ٢٨ / ٥ / ١٩٦٢ .
(١٠٥) خطاب للرئيس جمال عبدالناصر بتاريخ ٢٠ / ٢ / ١٩٦٦

الاسرائيلى عند عبدالناصر فهو ليس صراعا دينيا ، بل صراعا قوميا بالأساس ، يؤكد هذا موقفه من الحلف الإسلامى ، وموقفه من إسرائيل معا .

ويلاحظ أن عبدالناصر لم يكن هو وحده صاحب الإدراك السابق المعادى للحلف الإسلامى ، ففى نشرة الاشتراكى التى صدرت عن الأمانة العامة للاتحاد الاشتراكى هجوم شديد على الإخوان المسلمين والحلف الاسلامى ، حيث تذكر أن الإخوان المسلمين استغلوا تسامح الثورة وعادوا إلى التآمر مما ينافى روح الإسلام الصحيح ، والثورة تؤكد مبادىء الاسلام فى كل خطوة من خطواتها ، أما الاخوان المسلمون فهم أبعد الناس عن الاسلام ومبادئه السليمة الصحيحة ، وأى تآمر على الثورة الاشتراكية هو تآمر على كل مبادىء الإسلام النبيلة(١٠٦) .

ويشير عبدالناصر أخيرا إلى أن الحلف الإسلامى موجه ضد قوى الثورة فى العالم العربى ، « صحيح أن الإسلام ثورة ، والتضامن الإسلامى تحتاجه الشعوب ولكن الحلف يحول علماء الإسلام من مراكز الفكر الدينى إلى مراكز السماسرة والارهابيين »(١٠٧) .

وبالنسبة لقضية الصراع العربى الإسرائيلى : فجدير بالذكر أن عبدالناصر ـ كما سبق القول ـ لم يستخدم الدين كأداة لتشخيص الصراع ضد إسرائيل ، ولم يصدر الصراع على أنه دينى وركز على الطابع القومى للصراع ، وإنما استخدم الدين فقط كحافز معنوى للمواجهة وللتعبئة ضد العدو ، وأيضا على ذات المعنى تؤكد وثائق الثورة المختلفة فعندما تحدث النكسة عام ١٩٦٧ يتزايد الحديث داخل نشرة الاشتراكى عن ضرورة الاستفادة من الدروس التاريخية التى عاشتها الأمة الاسلامية مثل دروس غزوة أحد وكيف أنها تعطينا قوانين النصر ،

---

(١٠٦) نشرة الاشتراكى بتاريخ ٤ / ٩ / ١٩٦٥ العدد ١٨ .

(١٠٧) خطاب للرئيس جمال عبدالناصر بتاريخ ٢٢ / ٢ / ١٩٦٦ .

وكيف أن ربنا قد نهانا بعد النكسة عن الوهن والحزن ، وبأن نظل نحمل حقنا وعدالة قضيتنا [١٠٨] .

بل وتؤكد نشرة الاشتراكى على أن الصراع مستمر بيننا وبين عدونا مادام بقى على أرضنا ، وفى الصراع ينجلى معدن الشعب وأن العاقبة للصابرين ، وتدلل على ذلك أيضا بدروس من غزوة أحد مؤكدة على ضرورة الاستعداد المادى والمعنوى للمعركة ، وضرورة الإيمان وعدم الشك فى القيادة أو مخالفتها[١٠٩] .

---

(١٠٨) نشرة الاشتراكى بتاريخ ٦/ ١/ ١٩٦٨ العدد ٧١ .
(١٠٩) المصدر السابق .

خاتمة :

فى نهاية هذا الفصل يمكن إبراز هذه الملاحظات :

١ ـ إن ادراك الناصرى لعلاقة الدين بالدولة لم يخضع كما اقترح البعض لعلاقة الفعل ورد الفعل ، حيث هذه العلاقة سيطرت على بعض الفترات فقط وتحديدا فترات (١٩٥٤ ، ١٩٦٥ ، ١٩٦٧) وأن الأكثر اتساقا مع دور الدين فى ذلك هو الانطلاق من افتراض نسبية هذا المبدأ،ومن تكامل وحدة الإدراك الناصرى منذ البداية ، وإن تفاوتت واختلفت أساليب ودرجات ومستويات الطرح لعلاقة الدين بالدولة وقضاياها المختلفة .

٢ ـ تؤكد الدراسة الموضوعية لعلاقة الدين بالدولة فى الادراك الناصرى ، من خلال مجمل المستويات التحليلية السابقة ، أن عبدالناصر كان يمتلك وحدة الادراك واستمراريتها ، ويمتلك فى ذات الوقت تطور أسلوب طرح واثارة العلاقة ، ظهر هذا واضحا فى الأزمات السياسية (١٩٥٤ ، ١٩٦٥ ، ١٩٦٧) ، وفى القضايا الاجتماعية كالتنمية ، وتطوير الأزهر والتعبئة المعنوية ، وفى

القضايا السياسية كالوحدة العربية والأحلاف السياسية الخارجية ، مثل حلف بغداد والحلف الإسلامى ، فى هذه القضايا كان إدراكا للطبيعة الاجتماعية والإصلاحية للدين وللإسلام بشكل محدد ، واحد طيلة الحقبة الناصرية بعمق قضاياها ، وكان التنوع والاختلاف فى درجة وتوقيت وأسلوب تقديم وطرح هذه الطبيعة المدركة .

٣ - من خلال اعتماد الدراسة على منهج اإدراك ، وأداة تحليل المضمون الكيفى لوثائق وكلمات عبدالناصر وربطها بالمتغيرات السياسية والاجتماعية المحيطة ويرى الباحث الاتى :

أ - إن الدين فى إدراك عبدالناصر تجاه الأيديولوجية القومية مثل منطلقا نحو بناء هذه الأيديولوجية بمفاهيمها الثلاثة : القومية العربية ، الأمة العربية ، والوحدة العربية ، ولم يمثل أيديولوجية قائمة بذاتها .

ب - إن الدين فى الإدراك الناصرى يمثل عنصرا مؤثرا فى عملية التعبئة السياسية للجماهير وخاصة وقت الأزمات السياسية أو الاجتماعية .

ج - إن الدين لدى عبدالناصر مثل عنصرا أصيلا من عناصر التحول الثقافى والاجتماعى نحو التنمية الشاملة ، لافتراض وجودها فى مجتمع نام ذى ثقافة تقليدية .

د - لعب الدين فى مجال الصراع الخارجى دورا أصيلا فى مجال تعبئة الجماهير ، وبالأخص قطاع الجنود ، مما حدا بعبدالناصر إلى اعتبار الدين عنصرا مهما من عناصر الصراع الخارجى لخلق التكتل القومى من الجماهير المسلمة ، ولمواجهة تحركات الرجعية العربية وأحلافها ، وإن كان عبدالناصر لم ينظر إلى الصراع مع إسرائيل على أساس أنه صراع دينى يستلزم مواجهة بين الجماهير المسلمة واليهود ، بل هو صراع قومى بالأساس .

الفصل الثالث

العلاقة بين النظام السياسى وحركة الاخوان المسلمين خلال صدامى ١٩٥٤ ، ١٩٦٥

شهدت الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) ، عدة أحداث سياسية ، واجتماعية مهمة ، مثلت فيما بعد نقاط تحول فى التاريخ المصرى ، وطرحت العلاقة بين الدين والدولة على النظام السياسى تحديات مهمة احتاجت إلى الحسم أبرزها كان علاقة النظام السياسى بجماعة الاخوان المسلمين .

ويتناول هذا الفصل بالتحليل هذه العلاقة من خلال ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : ويتم فيه دراسة العلاقة بين النظام السياسى والاخوان المسلمين قبل الصدام الأول .

المبحث الثانى : ويتناول بالدراسة الصدام الأول فى عام ١٩٥٤ .

المبحث الثالث : ويدرس الصدام الثانى فى عام ١٩٦٥ .

المبحث الأول

العلاقة بين تنظيم الضباط الأحرار والاخوان المسلمين قبل عام ١٩٥٢

تعود العلاقة بين الضباط الأحرار والإخوان المسلمين إلى منتصف الأربعينيات ، حين كانت الأوضاع السياسية والاجتماعية فى مصر تدخل مرحلة دقيقة فى مواجهة القصر والانجليز ، ومثلت هذه الأوضاع فى مجملها ، نقطة الالتقاء التى وحدت أغلب القوى السياسية الوطنية وفى إطار تفاعلات الأربعينيات ولدت العلاقة بين الاخوان المسلمين وتنظيم الضباط الأحرار ، ويرى البعض أن بداية تنظيم الأحرار تعود إلى عام ١٩٣٨ فى منقباد ، عندما كان عبدالناصر وأنور السادات ، وبعض الضباط حديثى التخرج ، هناك ، فبدأوا فى تشكيل تنظيمهم [١] .

ومنذ ذلك الحين انعكست على تنظيم الضباط الأحرار الأحداث التى أثرت على مجرى الحياة السياسية فى المجتمع المصرى ، وأهمها حادث ٤ فبراير ١٩٤٢ وثورة رشيد عالى الكيلانى فى العراق وظروف الحرب العالمية الثانية ، ثم حرب فلسطين عام ١٩٤٨ التى تعد وبحق أحد الأسباب المباشرة التى عجلت بقيام ثورة يوليو ١٩٥٢ نتيجة لتزايد السخط فى نفوس ضباط الجيش مما لاقوه فى هذه الحرب .

(١) أنور السادات : أسرار الثورة المصرية فى : عبدالهادى الخطيب : الدور السياسى لحركة الاخوان المسلمين ، مصدر سابق ، ص ٢٦٢ .

وتمكنت الجماعات العقائدية ممثلة فى جماعة الإخوان المسلمين، والتنظيمات الماركسية ومصر الفتاة من اجتذاب بعض الشباب من ضباط الجيش إلى الاهتمام بالقضايا العامة ، وأدى ذلك إلى أن تتباين الاتجاهات داخل تنظيم الضباط الأحرار حيث سبق أن انضم بعضهم إلى جماعة الإخوان مثل عبدالمنعم عبدالرءوف ، وأنور السادات ، وكمال الدين حسين ، وانضم البعض الآخر إلى الأحزاب اليسارية مثل يوسف صديق ، وأحمد حمروش ، وخالد محيى الدين (٢) .

ويرى البعض أن اتصال جماعة الاخوان بالضباط الأحرار بدأ منذ الحرب العالمية الثانية ، وكان عزيز المصرى يمثل نقطة البداية فى هذه الاتصالات ، إذ إن صلة الاخوان بعزيز المصرى كانت سابقة لصلتهم بالجيش ، وكذلك لصلة الضباط به ، فقد قام وفد من الاخوان وعلى رأسهم حسن البنا المرشد العام للجماعة باستقبال عزيز المصرى فى المطار ، اثر عودته من لندن عام ١٩٣٧ ، وقد « استقبله فى المطار ثلاثة أشخاص يرتدون الملابس الإسلامية وقدموا له التحية »(٣) .

ومنذ ذلك التاريخ توطدت العلاقة بين حسن البنا وعزيز المصرى ، ويشير أنور السادات إلى الاتصال الذى جرى بين الضباط الأحرار والاخوان بأنه قد قابل حسن البنا عام ١٩٤٠ وتكررت زياراته له وكان الشيخ حسن البنا هو من قدمه إلى عزيز المصرى أول مرة وعرض عليه الانضمام إلى جماعة الإخوان المسلمين وكاشفه عن نشاطه فى جمع السلاح وتخزينه والتزامه السرية الكاملة فى ذلك حتى على الاخوان أنفسهم . ويذكر السادات أنه فرح يومها عندما عرف أن الضباط عندما يضربون ضربتهم سيجدون قوة شعبية تقف فى الصف الثانى مسلحة ومدربة (٤) .

وقد حل عبدالمنعم عبد الرءوف محل أنور السادات كضابط اتصال بين الجيش والإخوان بعد القبض على السادات فى أغسطس ١٩٤٢ ومعه

---

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣ .
(٣) ريتشارد ميتشيل . الاخوان المسلمون ، مصدر سابق ، ص ٥٨
(٤) عبد الهادى الخطيب ، مصدر سابق ، ص ٢٦٣ .

زميله حسن عزت بسبب اتصاله بعملاء الألمان . وأخذ عبدالمنعم عبدالرءوف يدعو فى الصفوف العليا للضباط لتأييد الإخوان المسلمين وساعده فى ذلك محمود لبيب وكيل الشئون العسكرية بحركة الإخوان المسلمين ، وتم لقاء بين محمود لبيب ضابط الجيش المتقاعد ، وجمال عبدالناصر فى صيف ١٩٤٤ . وفى هذا الاجتماع تحدث محمود لبيب عن التحرير وعن الحاجة الشديدة لأن يبدأ الجيش فى القيام بدور نشط فى قضايا الأمة وأن يعمل على تخليصها من ورطتها وركز على الحاجة إلى الإيمان ، وسأل جمال عبدالناصر عن معنى ذلك من الوجهة العملية ، فكانت الإجابة ، فلنبدأ فى تنظيم تلك المجموعة المؤمنة من مجموعات الجيش بحيث نكون منظمين نحن أيضا عندما يحين الموعد ليصبح من المستحيل على أعدائنا أن يسحقونا ، ويرى البعض أنه من الواضح أن من بين نتائج هذه المقابلة أن عبدالناصر قد تأثر باللقاء تأثرا عميقا وبدأ يرتب لوضع الخطة [٥] .

وانضم إلى عبدالناصر ضباط آخرون داخل الجيش مثل رشاد مهنا وكمال الدين حسين ، وحسين الشافعى ، ولعب عبدالمنعم عبدالرءوف دورا مهما فى اقناع الضباط بضمهم إلى الجماعة ، وفى فبراير ١٩٤٦ ، سئل عبدالناصر هل تتوقع من الإخوان خيرا ، قال « نعم خيرا كثيرا » . وكان هذا أول تعبير طيب لعبدالناصر تجاه الإخوان ، مما دفع البعض إلى أن يصل إلى نتيجة مؤداها أن عبدالناصر فكريا يعود بجذوره إلى مصر الفتاة ، وجماعة الإخوان ، وأن « فلسفة الثورة » إن هى إلا ترجمة متطورة لمخطوطات الشيخ حسن البنا فى الثلاثينيات [٦] .

ولقد بدا الاخوان المسلمون فى صورة طيبة أمام أعين تنظيم الضباط الأحرار بعد انتهاء الحرب ويرجع أحد الكتاب انجذاب عدد من ضباط الجيش لجماعة الإخوان إلى سببين : معاداة الجماعة للحزبية ، وما اتسم به

---

(٥) المصدر السابق ، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٦

(٦) د حامد ربيع محاضرات فى النظرية السياسية ، محاضرات غير منشورة ، القيت على طلبة تمهيدى الماجستير (جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد ، ١٩٨١) ص ٣٤ ـ ٤٠

نظامها من دقة حيث كانت أكثر انضباطا من كافة الأحزاب[7] ، ومن ثم عمل الضباط الأحرار كحلقة وصل بين الجيش والإخوان ليعملوا معا دون روابط ظاهرة إلى أن يحين الوقت ، على أنه فى عام ١٩٤٦ ابتعد تنظيم الضباط الأحرار عن الإخوان بعد ما شاهده شباب الضباط من وقوف جماعة الإخوان مع إسماعيل صدقى باشا رئيس الوزراء ضد الحركة الوطنية المعادية للحلفاء وكذلك نتيجة للشكوك التى أعقبت استقالة إبراهيم حسن من حركة الإخوان وطرد أحمد السكرى ، وقد أوحى ذلك بأن حركة الإخوان تعانى من الاضطراب الداخلى فى الوقت الذى تحوم حولها شبهة الاتفاق مع القصر ، وهى الشبهات التى دفعت أحد السياسيين البارزين فى تلك الفترة إلى أن يرى « أن حسن البنا أداة فى يد الرجعية وفى يد الرأسمالية اليهودية ، وفى يد الانجليز وصدقى باشا ، ومن ثم القصر »[8] .

كما يرجع أحد أسباب التباعد بين الضباط والإخوان إلى الضيق الذى شعر به الضباط حين ذهبوا إلى الجماعة كمدربين عسكريين وإذ بهم يدربون بواسطة مدنيين من قبل الاخوان [9] ، إلا أن العديد من مؤرخى هذه الفترة من تاريخ مصر يرون أن المسألة الوطنية وحرب فلسطين كانتا هما نقطة الالتقاء التى تجمعت حولها أغلب القوى الوطنية ، وبالتالى تصلح هنا لأن تكون معيارا للتمييز بين القوى السياسية حينئذ وليس موقفها أو تركيبها الطبقى أو الاجتماعى [10] ، من هنا كان لحرب فلسطين تأثير قوى فى تخفيف التباعد السابق الذى حدث بين الإخوان والضباط الأحرار ، لما كان لهم من دور فى هذه الحرب ، كما أن نفس الظروف التى

(٧) احمد حمروش : قصة ثورة ٢٣ يوليو ، الجزء الأول طبعة جديدة (القاهرة ، دار الموقف العربى ، ١٩٨٢) ، ص ١٢٧ ـ ١٣٥ .
(٨) افتتاحية بقلم احمد حسين فى صحيفة مصر الفتاة ، بتاريخ ٢٧ يوليو ١٩٤٥ .
(٩) عبدالهادى الخطيب ، مصدر سابق ، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٨ .
(١٠) من المعبرين عن وجهة النظر هذه :
ـ د . على الدين هلال : السياسة والحكم فى مصر (القاهرة ، مكتبة نهضة الشرق ، ١٩٧٧) .
ـ طارق البشرى : الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢ ، مصدر سابق .
ـ جاكوب لاندو : تاريخ الأحزاب والحياة البرلمانية فى مصر ، ترجمة سامى الليثى (بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٤) .

قاساها كل من الإخوان والضباط فى هذه الحرب كان لها عميق الأثر فى إزالة التوتر فى العلاقة بينهما ، بل لقد استبدل الجفاء بين الجماعتين باعجاب متبادل بينهما فقد صرح أحد زعماء الإخوان الذين حاربوا فى فلسطين بأنه كان سعيدا لأن إرادة الله قد شاءت أن يأتى النصر الكبير (٢٣ يوليو ١٩٥٢) ، على أيدى الزملاء الكرام الذين قاتلوا معنا فى حرب فلسطين ، كما يذكر كامل الشريف فى كتابه « الإخوان فى حرب فلسطين » ، بل إن دور الإخوان فى حرب فلسطين والفدائية والجرأة التى اتسمت بها تصرفات البعض منهم ، كان بمثابة العامل السيكولوجى ، غير المباشر فى تأثر بعض الضباط مستقبلا بما فيهم عبدالناصر بهم .

وبعد الحرب ، وانطلاقا من ذات الإعجاب المتبادل ، وضع مجلس قيادة الثورة نصباً تذكارياً فى « مقبرة فلسطين » به قائمة بأسماء المتطوعين من الاخوان الذين حاربوا فى معارك فلسطين [١١] ، وعندما استدعى عبدالناصر أمام إبراهيم عبدالهادى الذى سأله عما إذا كان يؤيد حكم الإخوان لمصر فأجاب « إن بعض المصريين يفضلون السعديين وبعضهم يفضل حكم الوفديين ، والبعض الآخر يفضل الاخوان وأنا من هؤلاء الآخرين [١٢] ، بل إن العلاقة بين الإخوان وعبدالناصر دخلت مرحلة أكثر ترابطا مع اقتراب يوم إعلان الثورة فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، ففى ديسمبر ١٩٥٠ ثارت شبهات حول أمر الضباط الأحرار وتم القبض على عدد منهم قبل الإعلان رسميا عن تدخلهم فى المسائل السياسية ، وقد أدى ذلك إلى مزيد من التقارب بين الطرفين واحتسابا لأسوأ الاحتمالات قام جمال عبدالناصر بترتيبات سرية لنقل مخزون الأسلحة وإخفائه فى عزبة محمود العشماوى والد صديقه حسن العشماوى ، أحد أعضاء جماعة الاخوان الذى قام بتسليم الأسلحة فيما بعد ، والتى قام عبدالناصر ـ قبل وقت قصير من قيام الثورة ـ بتسليح وبتدريب المتطوعين لكتائب التحرير عليها ، وكانت غالبيتهم من الإخوان ، وهى التى أرسلت لمنطقة

---

(١١) ريتشارد ميتشل : الإخوان المسلمون ، مصدر سابق ، ص ٢٠٨ .
(١٢) المصدر السابق ، ص ٢١٩ .

القناة ، وكانت الإسماعيلية هى المقر المركزى لهذا النشاط ، وكان الشيخ محمد فرغلى رئيس شعبة الإسماعيلية هو أداة الاتصال .

ويرى البعض أنه كانت هناك علاقة بين الإخوان وعملية الإعداد للثورة ، فقد كانت هناك ثلاث شخصيات بارزة من الإخوان على علم مقدما بموعد الثورة وهم : صلاح شادى العضو القيادى للبوليس السرى داخل حركة الإخوان ، وحسن عشماوى الذى أخفى الأسلحة فى عزبة والده عام ١٩٥٠ ، وعبدالرحمن السندى رئيس الجهاز الخاص ، إلا أنه ورغم أن اثنين من هؤلاء الثلاثة وهما : صلاح شادى ، وحسن عشماوى ، كانا من أبرز أنصار حسن الهضيبى فإن الهضيبى قد آثر الحذر ازاء الثورة ، ويرجع ذلك فى رأى هؤلاء إلى عدم حبهُ الشخصى للعنف والفوضى ، وكلاهما لازمان لأى ثورة ، وقد يرجع ذلك إلى احتمال أن يكون الاتصال بين الإخوان الثلاثة المذكورين والضباط قد تم دون علم الهضيبى(١٣) .

وكان من نتيجة الاتصال بين الاخوان والثورة أن تم التوصل إلى اتفاق بين المجموعتين بخصوص الدور الذى يمكن أن يلعبه الإخوان يوم الثورة ، وكان الاتفاق كما يذكر ميتشل حول ثلاثة أدوار أساسية :

الأول : إذا ما نجحت حركة الثورة فعلى الإخوان تأمين الوضع فى الداخل وحماية المنشآت الأجنبية وإثارة حماس الجماهير لها إذا ما احتاج الأمر ذلك .

الثانى : على الاخوان أن يساعدوا فى حماية الضباط الأحرار وتوفر سبل الهرب لهم إذا ما فشلت الثورة .

الثالث : التصدى لأى تدخل بريطانى محتمل الوقوع(١٤) .

وهكذا كانت الصورة العامة للعلاقة بين حركة الإخوان المسلمين ، والضباط الأحرار قبل يوم ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، وهى الصورة العامة التى لا يمكن فهمها أكثر ، دونما معرفة رأى أصحابها الحقيقيين فيها ، ولاكتمال

---

(١٣) نفس المصدر ، ص ٢١٢ ـ ٢١٣ .
(١٤) نفس المصدر ، ص ٢١٣ .

التحليل يورد الباحث وجهتى النظر لطرفى العلاقة الأصليين فى منشأ هذه العلاقة :

١ - **وجهة نظر الإخوان** : ترد هنا روايتان لاثنين من الشخصيات الثلاث التى قيل إنها كانت على علم مسبق بميعاد الثورة ، وهما صلاح شادى وحسن العشماوى ، يرى صلاح شادى أن الاخوان المسلمين أنفسهم هم الذين كونوا الضباط الأحرار ، فلقد كون حسن البنا نظاما خاصا للإخوان يضم مدنيين وعسكريين يؤهلون تأهيلا عسكريا للقيام بأعمال فدائية ، يتطلبها نشاط الجماعة فى الداخل أو الخارج سواء فى محاربة الانجليز ، أو فى الجهاد فى فلسطين ، وكان ارتباط جمال عبدالناصر ، وكمال الدين حسين ، وغيرهما من الضباط ضمن تشكيل هذا النظام الخاص له هذه الصيغة باعتبارهم من الاخوان المسلمين ، فلما تكاثر عدد الضباط بدأ الأستاذ حسن البنا يفكر فى تشكيل قيادة خاصة لهؤلاء الضباط تكون مستقلة عن النظام الخاص وأسند رئاستها للصاغ محمود لبيب وكيل الجماعة باعتباره ضابطا سابقا بالجيش ، وكان محمود لبيب على صلة به يخبره بما جرى فى تشكيل هؤلاء الضباط فى مختلف المناسبات ، وكان يرى أن يجعل لهذا النشاط اسما حركيا بعيدا عن الإخوان المسلمين فسماهم الضباط الأحرار هذه هى رواية صلاح شادى (١٥) .

أما حسن العشماوى (١٦) فيرى أن تنظيم الضباط الأحرار بدأ أصلا بمجموعة من مجموعات الإخوان المسلمين فى الجيش ولكنها انفصلت عام ١٩٤٨ حين استطاع جمال عبدالناصر الذى كان قد تردد قبل ذلك على أكثر من هيئة سياسية احتفظ بزملاء له فيها ، أن يقنع رئيسه الضابط المتقاعد بانفصالها واستقلالها بكثير من أمورها الخاصة على أن يكون اللقاء فى الخطوط الرئيسية والأهداف وأن حجة عبدالناصر الرئيسية فى

---

(١٥) صلاح شادى : عن علاقة الضباط الأحرار بالاخوان : مجلة الدعوة ، عدد مايو ١٩٧٨ .
(١٦) الرواية الكاملة لحسن العشماوى فى كتابه : الاخوان والثورة (القاهرة ، مؤسسة روزاليوسف ١٩٧٨) .

الانفصال كانت أن الشروط الخلقية التى يتطلبها الانضمام إليها ، لم تكن متوافرة لدى أغلب الضباط .

وبعد انفصال تنظيم الضباط الأحرار - وفقا لرواية حسن العشماوى - توسع عبدالناصر فى ضم الضباط إليها بغير شروط غير مجرد السخط على نظام الحكم ، وهكذا ضم ذلك التنظيم أشخاصا ينتمون إلى مختلف الهيئات السياسية فى مصر ، وظل كل منهم يظن أن عبدالناصر يوافقه على مبادئه ، ثم ضمت مجموعة من الغارقين فى العبث فاحتاجوا إلى تعليمهم . ويؤكد العشماوى أنه قد عرف جمال عبدالناصر فى أكتوبر ١٩٥١ بعد المعاهدة المصرية البريطانية عندما دخل مكتبه بزيه العسكرى واتخذ له اسما مستعارا هو « زغلول عبدالقادر » ، ومنذ ذلك الوقت كما يقول حسن العشماوى أصبح إحدى أدوات الاتصال بين الضباط الأحرار والاخوان فى أمور معارك قناة السويس ، وأن الصلة بينه وبين عبدالناصر قد توطدت إلى الحد الذى شكا له فيه عبدالناصر من جهالة زملائه وضيق أفقهم ، فهو قد جمعهم من مجالس تحضير الأرواح والجان ولم يستطع أن يرتقى بمداركهم عن مستواهم القديم .

وهكذا تتحدد وجهة نظر الإخوان المسلمين فى أن الضباط الأحرار قد خرجوا من رحم حركة الإخوان ، وأن انفصالهم تم بتخطيط من عبدالناصر ، ولاعتبارات وتوازنات سياسية ، تفهمها وقبلها الطرفان ، وأن هذا الانفصال لم يمنع من استمرار العلاقة التى بدأت فى رأيهم على أيام الشيخ حسن البنا أى قبل عام ١٩٤٩ وهو تاريخ اغتياله .

٢ - وجهة نظر الضباط الأحرار : يمكن بلورة وجهة النظر هذه من كتابات خالد محيى الدين ، وأنور السادات وجمال عبدالناصر . فيروى خالد محيى الدين جذور العلاقة قائلا ان الصاغ ثروت عكاشة طلب إليه - فى يوليو ١٩٤٩ أن يلتقى به فى مكان هادىء وفى المقابلة أبلغه أن إبراهيم عبدالهادى باشا قد استدعى صديقهما الصاغ جمال عبدالناصر للتحقيق

يوم ٢٤ يونيو ١٩٤٩ بحضور اللواء عثمان المهدى رئيس أركان حرب الجيش ودار فى الاجتماع تحقيق مع جمال عبدالناصر حول علاقته بجماعة الاخوان المسلمين ، وكان الخيط الذى تمسك به إبراهيم عبدالهادى رئيس الوزراء فى التحقيق أن البوليس قد عثر فى أحد مخابىء الجهاز السرى للاخوان المسلمين على أحد الكتب السرية الخاصة بالقوات المسلحة والتى تدرس صناعة واستخدام القنابل اليدوية ، وكان على الكتاب اسم اليوزباشى جمال عبدالناصر . وبعد تحقيق عنيف مملوء بالتهديد استطاع عبدالناصر الافلات متمسكا بأنه كان قد أعار هذا الكتاب لليوزباشى أنور الصيحى الذى استشهد فى حرب فلسطين ، كما يذكر خالد محيى الدين أنه قد تعرف على جمال عبدالناصر فى أواخر عام ١٩٤٩ بواسطة قائد الجناح عبدالمنعم عبدالرءوف المعروف بانتمائه لجماعة الإخوان المسلمين ، وتوطدت صلتهما معا . وكانا على علاقة وثيقة بجماعة الإخوان المسلمين عن طريق مسئول اتصال هذه الجماعة الصاغ بالمعاش محمود لبيب ، وكانت هذه المجموعة ذات الصلة بالإخوان تضم ضباطا آخرين ، منهم كمال الدين حسين وحسن إبراهيم ، وعبداللطيف البغدادى(١٧) .

ويرجع أنور السادات بدء علاقاته بالإخوان المسلمين إلى عام ١٩٤٩ عندما فوجىء بأحد الجنود يهمس فى أذنه بأن بالباب رجلا ممتازا فى الدين يريد أن يقول كلمتين للجنود بمناسبة المولد . وكان الرجل هو حسن البنا ، وأعجب السادات به لأنه كان يجمع بين الدين والدنيا وكان يمثل زعامة دينية فريدة .. واستمرت اللقاءات بين السادات وحسن البنا فى درس الثلاثاء ، إلى أن بدأ التنسيق بينهما وبدعوى التعاون المشترك من أجل مصلحة مصر ، وقام السادات ـ كما يذكر ـ بتجنيد عبدالمنعم عبدالرءوف للإخوان ، وكانت اتصالات السادات بحسن البنا هى جزء من الاتصالات

---

(١٧) خالد محيى الدين : جريدة الأهالى بتاريخ ٢٦ / يوليو / ١٩٧٨ .

الواسعة ـ من قبله ـ لتوسيع الضباط الأحرار ـ وكانت مراقبة من المخابرات البريطانية واستمرت ـ وفقا لروايته حتى قامت الثورة . (١٨)

أما رواية عبدالناصر فترد فى تلك الاجابة الطويلة التى رد بها على سؤال من أحد الشباب فى معسكر إعداد قادة منظمة الشباب الاشتراكى العربى فى نوفمبر ١٩٦٥ ، والذى كان يدور حول صحة ما نشر بأنه كان عضوا بجماعة الاخوان المسلمين فأجاب قائلا :

« أنا قبل الثورة كنت على صلة بكل الحركات السياسية الموجودة فى البلد ، يعنى مثلا كنت أعرف الشيخ حسن البنا ، لكن ماكنتش عضو فى الاخوان ، فيه فرق انى كنت أعرف الشيخ حسن البنا ، وفرق انى أكون عضو فى الاخوان ، كنت أعرف ناس فى الوفد ، كنت أعرف ناس من الشيوعيين ، وإنا أشتغل فى السياسة ، كنت ماشى فى الاسكندرية لقيت معركة بين الأهالى والبوليس ، اشتركت مع الأهالى ضد البوليس ، وقبضوا على ورحت القسم ، وبعد مارحت القسم سألت الخناقة كانت ليه ، وكنت فى ثالثة ثانوى ، فقالوا إن رئيس حزب مصر الفتاة بيتكلم والبوليس جاى يمنعه بالقوة ، وقعدت يوم وتانى يوم طلعت بالضمان الشخصى ، رحت انضميت لحزب مصر الفتاة ، وبعدين حصل الخلافات ، سبت مصر الفتاة ، ورحت انضميت للوفد وطبعا ان الأفكار التى كانت فى رأسى بدأت تتطور وحصل نوع من خيبة الأمل بالنسبة لمصر الفتاة ورحت الوفد ، وبعدين حصل نفس الشىء بالنسبة للوفد وبعدين دخلت الجيش .. وبعدين ابتدينا نتصل فى الجيش بكل الحركات السياسية ، ولكن ماكناش أبدا فى يوم أعضاء فى الإخوان

---

(١٨) أنور السادات : البحث عن الذات ، قصة حياتى (القاهرة ، المكتب المصرى الحديث ، ١٩٧٩ ، ط ٣) ص ٣٤ ـ ٣٦ .

المسلمين كأعضاء أبدا ولكن الإخوان المسلمين حاولوا يستغلونا ، فكانت اللجنة التأسيسية للضباط الأحرار موجودة فى هذا الوقت ، وكان معنا عبدالمنعم عبدالرءوف وكان فى اللجنة التأسيسية وجه فى يوم وضع اقتراح قال اننا يجب أن نضم حركة الضباط الأحرار إلى الإخوان المسلمين أنا سألته ليه ، قال إن دى حركة قوية إذا انقبض على حد منا تستطيع هذه الحركة ان تصرف على أولاده وتؤمن مستقبله .. فقلنا له اللى عايز يشتغل فى الموضوع الوطنى لا يفكر فى أولاده ولا يفكر فى مستقبله ، ولكن مش ممكن نسلم حركة الضباط الأحرار علشان مواضيع شخصية بهذا الشكل ، وحصل اختلاف كبير صمم عبدالمنعم عبدالرءوف على ضم حركة الضباط الأحرار إلى الإخوان المسلمين ، إحنا كنا رفضنا ، كان طبعا فى هذا الوقت الشيخ حسن البنا الله يرحمه مات ، وأنا كانت لى به علاقة قوية ، علاقة صداقة ومعرفة ، زى ماقلت لكن لم أكن أبدا عضوا بالإخوان المسلمين »[١٩] .

وهكذا يقدم عبدالناصر والسادات وخالد محيى الدين وجهة نظر الضباط الأحرار فى جذور العلاقة وطبيعتها ، ولكن الملاحظة التى تؤخذ على هذه الروايات يمكن تجاهلها لبعض الأدوار المشتركة التى جمعت بين التنظيمين ، فى إطار المسألة الوطنية ومقاومة الاستعمار ، مثل حرب فلسطين ومعارك قناة السويس ، وما صاحبهما من تدريب وتسليح ومقاومة مشتركة والتى انتجت فيما بعد تأثيرا إيجابيا متبادلا بين الطرفين .

من هذا العرض لآراء الأطراف ومقارنتها بآراء مؤرخى هذه المرحلة تبرز حقيقتان أساسيتان ، أولاهما : أن ثمة علاقة قوية قوامها تبادل المصلحة والمنفعة كانت قائمة بين حركة « الإخوان المسلمين وتنظيم الضباط

---

(١٩) خطاب للرئيس جمال عبد الناصر بتاريخ ١٨ / نوفمبر / ١٩٦٥ .

الأحرار قبل الثورة ، وثانيتهما : إن علاقة الضباط الأحرار والإخوان المسلمين لا يمكن فهم بدايتها وتطورها العام فهما صحيحا دونما تناولها فى إطار صراع القوى والمصالح والاتجاهات الذى كان يموج به الواقع المصرى فى الأربعينيات مضافا إليه المتغير الخاص بتصاعد الحدة الوطنية تجاه مسألة فلسطين وقضية الاستقلال الوطنى والمعاداة للغرب .

٣ ـ العلاقة بين الإخوان المسلمين والثورة من عام ١٩٥٢ حتى ١٩٥٤ : مثلت الفترة من يوليو ١٩٥٢ حتى أكتوبر ١٩٥٤ ، نقطة تحول فى مصير ثورة ٢٣ يوليو ، حين ظهرت على سطح الحياة السياسية صدامات العسكريين ، وصراعات السلطة وصراع الأحزاب والقوى السياسية المختلفة لاحتضان حركة الضباط الأحرار وقياداتها حتى أسماها البعض بسنوات الصدام[٢٠] .

وفى هذا الإطار أتت العلاقة بين الإخوان المسلمين والنظام السياسى وقتذاك لتمثل نوعا متميزا من الصدام ، إذ كان صدامهم مع الثورة ، صداما تشوبه اللغة الغامضة المتراوحة بين القبول والتعاون من جهة وبين المواجهة والتناطح من جهة أخرى ، فالثورة تستثنى الإخوان المسلمين من قرار حل الأحزاب السياسية بل وتعين وزيرين منهم فى وزارة محمد نجيب ، والإخوان يعلنون فى أول بيان لهم أن هذه الثورة ثورتنا وأنها حركة مباركة [٢١] ، ولكن الثورة تعلن قانون الإصلاح فى أيامها الأولى وتعلن إقالة رشاد مهنا ، المعروف بانتمائه للإخوان والذى راهنوا عليه أحيانا على اعتباره الجواد الفائز . فيسبب هذا إحساسا عميقا بالفتور والقلق من الإخوان .

ولكن السلوك السياسى للإخوان أيضا لم يكن إلا بنفس الدرجة فى مواجهة الضباط الأحرار ، وخاصة حين يخرج الإخوان فى مظاهرات تأييد

---

(٢٠) أحمد حمروش : قصة ثورة ٢٣ يوليو ، الجزء الأول ، مصدر سابق ، ص ١٣٥ .
(٢١) عبد العظيم رمضان : عبدالناصر وأزمة مارس ، مصدر سابق ، ص ٢٧٣ ـ ٢٨٦ .

لمحمد نجيب ، أو يتغلغلون داخل صفوف الجيش أو يبحث زعماؤهم مع مستر ايفانز المستشار الشرقى للسفارة البريطانية موضوع الجلاء أو يدعمون جهازهم السرى وقواتهم المسلحة ، لغة غامضة إذن ، وحرب مستترة كما يرى البعض ، لا ، الإخوان يصارحون بالعداء جهارا ولا مجلس قيادة الثورة يهاجم الإخوان(٢٢) .

وهى اللغة التى ميزت العلاقة بين الإخوان المسلمين والنظام السياسى الحاكم ، والتى هى بحاجة إلى تفصيل ، إذ هى التى قدمت للصدام الأول الذى بدأ فى ١٤ يناير ١٩٥٤ كمرحلة أولى . ثم ١١ أكتوبر ١٩٥٤ كمرحلة ثانية حين أطلقت ثمانى رصاصات على عبدالناصر فى الاسكندرية لتعقبها مرحلة السقوط فى تاريخ العلاقة (٢٣) .

أ ـ العلاقات الأولى : عندما تمكن الضباط الأحرار من الوصول إلى الحكم وانتصرت حركتهم اعتقد الإخوان أن فى ذلك انتصاراً لهم ، وكانوا فى ذلك الوقت أحرارا خارج المعتقلات على عكس عديد من الأحزاب والقوى الوطنية التى ضربت بعد حريق القاهرة مثل الحزب الاشتراكى والحزب الوطنى وأنصار السلام والتنظيمات الشيوعية (٢٤) ، وفى صباح يوم ٢٣ يوليو ١٩٥٢ كان حسن العشماوى يتجه إلى مبنى قيادة الجيش فى كوبرى القبة ليجتمع مع عبدالناصر ، وكان موضوع اللقاء هو أن يطلب العشماوى من المرشد العام المستشار/حسن الهضيبى ، إصدار بيان يؤيد الثورة ، ورفض المرشد العام فى البداية إلى أن عاد إلى القاهرة من مصيفه بالاسكندرية وبعد أن غادر فاروق البلاد فعليا وأصدر بيان تأييد نشر فى صحف ٢٨ يوليو قال فيه :

---

(٢٢) أحمد حمروش : قصة ثورة ٢٣ يوليو ، الجزء الاول ، مصدر سابق ، ص ١٣٠ .
(٢٣) ريتشارد ميتشيل ، مصدر سابق ، ص ٢٠٢ ـ ٢١٨ .
(٢٤) أحمد حمروش : قصة ثورة ٢٣ يوليو ، جـ ٢ ، مصدر سابق ، ص ١٢٨ .

« فى الوقت الذى تستقبل البلاد فيه مرحلة حاسمة من تاريخها بفضل هذه الحركة المباركة التى قام بها جيش مصر العظيم ، أهيب بالإخوان المسلمين فى أنحاء الوادى أن يستشعروا ما يلقى عليهم الوطن من تبعات كبيرة فى إقرار الأمن وإشاعة الطمأنينة وأخذ السبيل على الناكصين ودعاة الفتنة ووقاية هذه النهضة الصادقة من أن تمس روعتها وجلالها بأقل أذى أو تشويه ، وذلك بأن يستهدفوا على الدوام مثلهم العليا وأن يكونوا على تمام الأهبة لمواجهة كل احتمال ، والإخوان المسلمون بطبيعة دعوتهم خير سند لهذه الحركة يظاهرونها ويشدون أزرها حتى تبلغ مداها من الإصلاح وتحقق للبلاد ما تصبو إليه من عزة وإسعاد ، وأن حالة الأمن تتطلب منكم بوجه خاص أعين ساهرة ويقظة دائمة فلقد أعدتكم دعوتكم الكريمة رجالا يعرفون عند الشدة ويلبون عند أول دعوة ، فكونوا عند العهد بكم والله معكم ولن تتركم أعمالكم ، وأن الهيئة التأسيسية للإخوان سوف تجتمع فى نهاية الأسبوع لتقرر رأى الإخوان فيما يجب أن يقترن بهذه النهضة المباركة من خطوات الإصلاح الشامل ليدرك بها الوطن آماله ويستكمل بها مجده »(٢٥) .

وفى اليوم التالى لصدور هذا البيان طلب المرشد العام ، أن يلتقى مع أحد رجال الثورة فى منزل صالح ابو رقيق الموظف بجامعة الدول العربية . وفى هذا الاجتماع دار حوار طويل بين المرشد العام وعبد الناصر ، طلب فيه المرشد العام أن تطبق الثورة أحكام القرآن الكريم ، وعندما اجابه عبد الناصر بان الثورة اقامت حربا على الظلم والاستبداد السياسى والاجتماعى والاستعمار البريطانى وهى بذلك ليست الا تطبيقا لاحكام القرآن ، لم يتحمس لهذا الرد ، ورأى أن تصدر الثورة قانونا بفرض الحجاب حتى لا

---

(٢٥) عبد الله إمام : عبد الناصر والاخوان المسلمون (القاهرة ، دار الموقف العربى ، ١٩٨١) ص ٥٠ .

يخرج النساء سافرات بشكل يخالف الدين ، وأن تغلق دور السينما والمسرح ، ووجد عبد الناصر انه سوف يدخل فى معركة مع الـ ٢٥ مليون مصرى أو نصفهم على الأقل ، فأجابه بأنه ـ أى الهضيبى ـ يطلب منه طلبا لا طاقة له به ، فكانت اجابة الهضيبى أنه مصمم على طلبه ، فقارن له عبد الناصر بين سلوك ابنته التى تذهب إلى كليـة الطب سافرة وانه فى بيته لا يستطيع أن يفرض على ابنته الحجاب فهل يفرض على المجتمع كله[٢٦] .

وكان واضحا أن هذا الاختلاف فى الفكر وفى الرؤية للدين ليس الا البداية ، بين الاخوان ممثلين فى مرشدهم العام وبين نظام ثورة يوليو الجديد ممثلا فى عبد الناصر ، وقد بلغ الاختلاف مداه حول سبل الاصلاح فى العهد الجديد ، كما تضمنها بيان الاخوان وحول تحديد الملكية الزراعية ، وهما التطوران اللذان يقومان هنا كنقطة مهمة فى تاريخ العلاقة ، والتى كرست جذور الاختلاف ، والتى لم يشفع لها قرارات استثنائهم من الحل مثل جميع الأحزاب السياسية أو اشراكهم فى الحكم .

وعلى الرغم من لغة التأييد التى صيغت بها بيانات الاخوان وتحديد موقفهم من قضية الاصلاح الاجتماعى ، الا انها عبرت عن بدايات خلاف رؤى الضباط الاحرار ، وخاصة عبد الناصر وتحديدا فى مجال الملكية والتربية الدينية والعسكرية والتشريعات الخاصة بالعمال وصغار الملاك والتى صيغت أغلبها فى لغة عامة غير محددة[٢٧] معهم أما بالنسبة لقانون تحديد الملكية الزراعية فلقد رأى الهضيبى أن يكون الحد الأقصى للملكية الزراعية خمسمائة فدان ، بينما رأى عبد الناصر أن الثورة مصممة على أن يكون هذا الحد مائتى فدان فقط ، ويبدو أن المرشد العام لم يقتنع بهذا الرأى ، ولكنه لم يقتنع فى ذات الوقت بتفجير الصراع مع الثورة ، ورأى أن تأييده للثورة ضرورى لاستمرارها ولكنه اشترط على عبد الناصر أن

---

(٢٦) المصدر السابق ، ص ٥١ .

(٢٧) د . عبدالعظيم رمضان ، عبدالناصر وازمة مارس ، مصدر سابق ، ص ٢٧٢ ـ ٢٨٥ .

تعرض عليه قراراتها قبل اصدارها ، وأن هذا هو شرطه الأول لاستمرار التأييد للثورة ، ولكن عبد الناصر رد عليه حينئذ بأن الثورة قامت بدون وصاية أحد عليها ، وهى لن تقبل أن توضع تحت وصاية أحد .. وأن هذا لا يمنع من التشاور فى السياسة العامة مع المخلصين من أهل الرأى دون التقيد بهيئة من الهيئات(٢٨) .

وفى أيامها الأولى وقفت الثورة بقوتها مع جماعة الاخوان المسلمين وقد تمثل ذلك فى عدد من القرارات التى أصدرتها ومن بينها اعادة التحقيق فى مصرع حسن البنا والقبض على المتهمين وتقديمهم للمحاكمة ، وقد حكمت بالسجن ١٥ نة على الاميرالاى محمود عبد الحميد مدير المباحث الجنائية الذى دبر عملية الاغتيال كما حكمت بمدد مختلفة على آخرين ، وفى أكتوبر أصدرت عفوا خاصا عن قتلة المستشار احمد الخازندار وعن بقية المحبوسين فى قضية مقتل النقراشى باشا وعن المحكوم عليهم من الاخوان فى قضية المدرسة الخديوية . وقد خرج الخديوى وقد خرج هؤلاء وسط مظاهرة سياسية من السجن إلى مقر الجماعة مباشرة حيث عقدوا مؤتمرا كبيرا . وبعدها أصدرت الثورة قرارا خاصا بالعفو الشامل عن كل الجرائم السياسية التى وقعت قبل عام ١٩٥٢ ، وقد بلغ عدد المفرج عنهم ٩٣٤ مواطنا معظمهم من الاخوان المسلمين .

ب ـ قضية الوزارة : اختلفت الثورة فى بدايتها مع على ماهر رئيس الوزراء وقرر مجلس القيادة أن تتولى الثورة نفسها تشكيل الوزارة برئاسة محمد نجيب على أن يكون للاخوان المسلمين فيها وزيران ، واتصل عبد الحكيم عامر ظهر يوم ٧ سبتمبر ١٩٥٢ بالمرشد العام الذى رشح له الشيخ احمد حسن الباقورى عضو مكتب الارشاد واحمد حسن وكيل وزارة العدل

---

(٢٨) د . عبد العظيم رمضان ، الاخوان المسلمون والتنظيم السرى (القاهرة ، روزاليوسف ، ١٩٨٢) ص ١٤٠ ـ ١٥٠ .

كذلك : عبد الله امام : مصدر سابق : ص ٥٠

ـــ ريتشارد ميتشل : مصدر سابق ، ص ٢٧٦ .

وبعد ساعات حضر الى مبنى القيادة بكوبرى القبة حسن العشماوى ومنير الدلة وقابلا جمال عبد الناصر ، وقالا انهما قادمان ليدخلا الوزارة ، فهما موفدان من المرشد العام ليبلغاه أن مكتب الارشاد قد اختارهما لتمثيل الاخوان فى الوزارة اما الترشيح الأول فكان ترشيحا شخصيا للمرشد العام(٢٩) .

ويقول سليمان حافظ ان حسن العشماوى ومنير الدلة كانا شبابا أكثر مما ينبغى لتولى مسئولية الوزارة ، وأن عبد الناصر أبلغ الشيخ حسن الباقورى ، وسوف يحضر فى الساعة السابعة ليحلف اليمين ، كما أبلغ أيضا احمد حسنى واتصل عبد الناصر بالمرشد العام ليستوضح منه الموقف على ضوء ما وقع فعلا من ابلاغ الشيخ حسن الباقورى بما حدث ، ورد المرشد العام انه سيدعو مكتب الارشاد للاجتماع فى الساعة السادسة وسوف يرد على عبد الناصر ، ولم يتصل المرشد العام بعبد الناصر وعاد عبد الناصر واتصل به ليستفسر منه عن الموقف فقال له ان مكتب الارشاد قد قرر عدم الاشتراك فى الوزارة ، فيقول له عبد الناصر : ولكننا فعلا اتصلنا بالباقورى وسيحضر ليحلف اليمين فيرد الهضيبى قائلا : نحن نرشح بعض أصدقاء الاخوان ولا نوافق على اشتراك الاخوان فى الوزارة(٣٠) وعندما كانت الصحف تنشر فى اليوم التالى نبأ تشكيل الوزارة الجديدة التى ضمت الشيخ احمد حسن الباقورى وزيرا للأوقاف ، كان مكتب الارشاد يجتمع ويقرر فصل الباقورى من الاخوان .

ج ـ قانون تنظيم الأحزاب السياسية : كان القانون رقم ١٧٩ لسنة ١٩٥٢ وقرار ١٧ يناير ١٩٥٣ المتعلقان بتنظيم وحل الأحزاب السياسية القديمة ،

---

(٢٩) قارن هنا مداخلة جيدة وشاملة بين الروايات المختلفة بشأن قضية وزراء الاخوان فى :
د . عبد العظيم رمضان : عبد الناصر وازمة مارس ، مصدر سابق ، ص ١١٢ ـ ١٢٠ .

(٣٠) بتفصيل اكثر ، انظر : د . عبد العظيم رمضان : الاخوان والتنظيم السرى ، مصدر سابق ص ١٤٧ ـ ١٥٠ .
كذلك عبد الله امام « عبد الناصر والاخوان المسلمون » ، مصدر سابق ، ص ٥٤ .

نقطة أخرى طيبة تضاف لرصيد العلاقات بين الاخوان والثورة ، فعندما صدر القانون ورد فى الفقرة الثانية من المادة الاولى « لا يعتبر حزبا سياسيا الجمعية أو الجماعة التى تقوم على محض أغراض علمية أو اجتماعية أو ثقافية أو دينية[٣١] ، ولقد ترك القانون من خلال النص السابق للاخوان المسلمين حق الاختيار بين أن تعلن الجماعة عن نفسها كجماعة دينية بحتة وبذلك تكون قد فقدت الحق فى مزاولة النشاط السياسى ولا تكون فى حاجة بالتالى إلى تقديم اخطار باعادة تكوينها ، واما الافصاح عن صبغتها السياسية بصفة علنية ويكون ذلك بتقديم اخطار باعادة تكوينها طبقا للقانون وكان من الطبيعى أن يدور النقاش داخل الاخوان حول هذين البلدين ، وقد انقسم الرأى ، فبينما كان المرشد العام حسن الهضيبى يرى عدم تقديم اخطار لاعادة تكوين الاخوان باعتبارها جمعية بعيدة عن مزاولة النشاط السياسى ، فان معظم أعضاء الهيئة التأسيسية لم يروا هذا الرأى . وقد استقر الرأى على حل وسط يتيح للجماعة مزاولة النشاطين وهو فصل العمل الدينى عن العمل السياسى ، فتحتفظ الجماعة بصفتها الخاصة كجماعة دينية وتتولى بهذه الصفة العمل الدينى ، ويتولى العمل السياسى شطرا منها كحزب أو هيئة سياسية تقدم الاخطار باسمها[٣٢] لهذا سارع الهضيبى فى أواخر عام ١٩٥٢ بتقديم اخطار عن ايداع مالية الهيئة البالغ قدرها ٧,٩٣٥ جنيه بالبنك العربى المصرى ، قبل أن يبلغ عن قانون الهيئة أو نظامها أو أسماء الأعضاء المؤسسين[٣٣] .

ولقد أوجد هذا الرأى انقسامات وردود أفعال متضاربة داخل أوساط الاخوان ، وعقدت الجمعية التأسيسية ثلاث مرات وهدد الهضيبى

---

(٣١) وزارة العدل . التشريعات الصادرة خلال الستة شهور الأولى لعهد التحرير من ٢٣ يوليو ١٩٥٢ إلى ٢٣ يناير ١٩٥٢ (القاهرة ، المطبعة الاميرية ، ١٩٥٣ ، ص ١٦٧ - ١٨٠ .

(٣٢) د . عبد العظيم رمضان ، عبد الناصر وازمة مارس ، مصدر سابق ، ص ١٢٠ .

(٣٣) المصدر السابق ، ص ١٢١ .

بالاستقالة الفعلية ، ان لم تنفذ وجهة نظره ، على أن المسألة انتهت بسفر عبد القادر عودة ، وكيل الاخوان إلى الاسكندرية لمقابلة الهضيبى ثم عودته منها ليصرح بأن « المرشد باق باق »[٣٤] .

ويرى المؤرخون لهذه الفترة أن الاخوان قد عبروا فى اخطارهم المقدم إلى مجلس قيادة الثورة عن تصميمهم على التحول إلى حزب سياسى والدخول فى المعترك السياسى بكل ما يحمله ذلك من معان ونتائج . أما بالنسبة لعبد الناصر وباقى المجلس فيروى محمد نجيب أن عبد الناصر طلب اليه عدم تطبيق قانون الأحزاب على الجماعة على أساس انها كانت من اكبر أعوان الثورة قبل قيامها ، وأنه لا يصح أن يطبق عليها قانون الأحزاب ، ولكنه عارضه قائلا ان القوى السياسية يجب أن تكون أمام القانون سواء ، ويرى البعض أن هذا الكلام غير مفهوم اذ يحمل مدلول الحرص من جانب عبد الناصر على جماعة الاخوان بدرجة جعلته لا يريد تعرضها لتطبيق قانون الأحزاب عليها ، بيد أن الجماعة قد درست هذا الموضوع فى جلستين متعاقبتين ورأت من مصلحتها التقدم باخطارها كهيئة سياسية طبقا للقانون ، فهل كان عبد الناصر أحرص على الاخوان منهم على أنفسهم ! ويساق هنا احتمالان : اما ان هذه المحاولة من جانب عبد الناصر قد جاءت بمناسبة قانون حل الأحزاب ، فأراد استبعادهم من قانون تنظيم الأحزاب اصلا ، واما ان هذا الاتجاه إلى تكوين حزب سياسى بما يتضمنه من انتشار نشاط الاخوان ، ولم يلق رضا منه ، فأراد ابعادهم عن مجال السياسة وبالتالى مجال الوصاية على الثورة[٣٥] .

وأيا كانت الآراء هنا فان وضع هذا الاستثناء داخل اطار الرغبة من عبد الناصر فى محاولة ارضاء الطرف الجماهيرى القوى يومذاك ، والذى ساند الثورة فى بدايتها ورغبته فى عدم فتح أكثر من جبهة للقتال ضده ، وخاصة ضرب القوى السياسية القديمة ، وأخيرا رغبته فى عدم تصعيد

---

(٣٤) د . عبد العظيم رمضان . عبد الناصر وازمة مارس ، مصدر سابق ، ص ١٢٣ .
(٣٥) المصدر السابق ، ص ١٢٤ .

الخلافات التى بدت على السطح السياسى بعد أزمة تحديد الملكية وأزمة الوزراء ، ورؤيته أن يملأ الشارع السياسى يومئذ بعد أن فرغ من قواه المعبرة ، قوى أخرى مساندة له ، داخل هذا الاطار من الحسابات يمكن فهم تلك البادرة الطيبة التى حدثت فى العلاقة بين الاخوان والثورة خلال تلك السنوات القلقة .

واستكمالا للنوايا الطيبة صدر فى ١٣ يناير ١٩٥٣ مرسوم بتشكيل لجنة لوضع مشروع الدستور من خمسين عضوا كان بينهم ثلاثة من الاخوان هم صالح العشماوى ، وحسن العشماوى ، وعبد القادر عودة ، وفى ١٧ يناير ١٩٥٣ صدر قانون حل الأحزاب السياسية القديمة لانها أفسدت أهداف ثورة ١٩١٩ وأرادت أن تسعى ثانية بالفرقة ولم تتورع عناصر منها عن الاتصال بدول أجنبية وتدبير ما من شأنه الرجوع بالبلاد إلى حالة الفساد السابقة بل الفوضى المتوقعة(٣٦) .

د ـ المرحلة الحرجة : يمكن التأكيد على أن عام ١٩٥٣ مثل فى مجال العلاقة بين الاخوان والثورة المرحلة الحرجة التى تسبق هبوب العاصفة ، ويتميز هذا العام بأربعة تطورات مهمة كان لها تأثيرها على العلاقات بين الاخوان والثورة هى :

ـ المباحثات بين الانجليز والاخوان لحل القضية الوطنية .
ـ استعدادات الاخوان فى الجيش والبوليس .
ـ مطالبة عبد الناصر للاخوان حل التنظيم السرى .
ـ الاتصالات بين الاخوان واللواء محمد نجيب لعقد تحالف ضد عبد الناصر .

وفيما يتصل بالمباحثات بين الانجليز والاخوان فان هذه تكاد تكون المرة الأولى التى حاول فيها الانجليز الدخول فى مباحثات مع حزب شعبى حول القضية المصرية ، عندما تعثرت مفاوضاتهم مع الحكومة المصرية

---

(٣٦) وزارة العدل : مصدر سابق ، ص ١٦٧ ، ١٧٥ .

القائمة ، والتى انتهت بخطاب حاد للدكتور محمود فوزى أكد فيه للجانب البريطانى على انتهاء هذه المفاوضات من قبل الطرف المصرى حتى تتعدل المواقف ،(٣٧) وفى هذه الظروف بالذات من تشدد المفاوض المصرى ، رأى الانجليز الاتصال بالاخوان المسلمين فى محاولة للوصول معهم إلى ماعجزوا عن الوصول اليه مع حكومة الثورة(٣٨) حيث عقد الاخوان مع مستر ايفانز المستشار الشرقى للسفارة البريطانية فى القاهرة عدة اجتماعات استمرت عدة ساعات فى منزل الدكتور محمد سالم الذى قال ان رأى الاخوان أن تكون عودة الانجليز إلى القاعدة بناء على رأى لجنة مشكلة من المصريين والانجليز وأن الذى يقرر خطر الحرب هى هيئة الامم المتحدة ، وتمسك الانجليز بهذا الرأى الذى رفضه الجانب المصرى فى المفاوضات الرسمية ، وقد ثبت أن المستر ايفانز التقى أكثر من مرة بالمرشد العام وصالح ابو رقيق ومنير الدلة ، ويؤكد الدكتور عبد العظيم رمضان أن ما رواه له صالح ابو رقيق الذى جرت معه المفاوضات لا يختلف كثيرا عما ورد فى قرار حل الاخوان أو لسان شهود الاخوان أمام محكمة الشعب(٣٩) . وتتلخص الصورة النهائية فى أن القاضى جراهام فى السفارة البريطانية ، اتصل بالدكتور محمد سالم ، الموظف فى شركة النقل والهندسة ، وطلب منه أن يمهد لمقابلة المستر ايفانز وبعض قادة الاخوان ، وقد اتصل محمد سالم بصالح ابو رقيق فى هذا الشأن فأبلغ حسن الهضيبى الذى طلب اليه أن يقابل ايفانز ليعرف منه ماذا يريد . وقد تمت المقابلة فى بيت محمد سالم بالمعادى ، ودار حديث حول القضية الوطنية وعرض فيه ايفانز على صالح ابو رقيق الجلاء بشروط يتم تحديدها فيما بعد ، ولقد تكلم ايفانز ـ المستشار الشرقى للسفارة البريطانية ـ بما يرضى

---

(٣٧) الكتاب الابيض : القضية المصرية ١٨٨٢ ـ ١٩٥٤ (القاهرة ، المطبعة الاميرية ـ د . ت) ص ٧٠٤ ـ ٧٧٣ .

(٣٨) د . عبد العظيم رمضان : عبد الناصر وأزمة مارس ، ص ١٣٠ .

(٣٩) المصدر السابق ، ص ١٣٠ .

الاخوان ، وطلب رأى صالح ابو رقيق فيما عرضه ، فاعتذر حتى يعرض الأمر على المرشد العام ، وقد طلب هذا اليه والى محمد سالم اعداد تقرير بما دار فى المقابلة فعلا ، ثم جرت مقابلة ثانية بين ايفانز والمرشد فى بيت الأخير ، عرض فيها ايفانز ما سبق أن عرضه على صالح ابو رقيق ، كما جرت مقابلتان أخريان بين ايفانز وصالح ابو رقيق حضرهما منير الدلة حول نفس الموضوع .

ويجرى الخلاف بين الروايات حول مسائل ثلاث : الأولى ماإذا كان الاخوان قد أبلغوا عبد الناصر بهذه الاتصالات قبل وقوعها أم لا ، والثانية : الوقت الذى تمت فيه الاتصالات ، والثالثة تفاصيل مادار من مباحثات بين ايفانز والاخوان ، وترى بعض الكتابات أن عبد الناصر لم يكن يعلم بأمر هذه المباحثات ، وبالنسبة للوقت تجمع أيضا حول تعدد واتساع نطاق موضوعاتها بدءا بالخبراء ومرورا بحق عودة القوات البريطانية إلى القناة ، واستخدام القاعدة فى حالة وقوع هجوم مسلح من دولة من الخارج على أى بلد يكون طرفا فى معاهدة الدفاع المشترك بين دول الجامعة العربية أو على تركيا والتشاور على العودة فى حالة خطر الحرب وانتهـاء بطرح فكرة الحياد .

غير أن السؤال المهم الذى تثيره هذه المباحثات هو ماذا كان غرض الانجليز من الاتصال بالاخوان المسلمين بشأن القضية الوطنية ؟ ويذكر صالح ابو رقيق فى معرض الاجابة على مثل هذا السؤال أن السبب فى ذلك أن سياسة الانجليز تختلف عن سياسة الفرنسيين فالفرنسيون لا يخرجون من البلاد التى يستعمرونها الا مرغمين ، أما الانجليز فهم يريدون أن يخلقوا وراءهم أصدقاء ، وقد أدرك الانجليز بعد خروج الملك وزوال الفساد ومجىء ضباط عسكريين لا تشوب ماضيهم شائبة ، انهم لابد سيخرجون ، فأرادوا الاتفاق على الجلاء ، وقد طلبوا رأينا لهذا الغرض[٤٠] .

---

(٤٠) نفس المصدر ، ص ١٣٧ .

والدلالة المباشرة لهذا الحديث هى التى تفسر لماذا اتخذ الضباط العسكريون « الذين لا تشوب ماضيهم شائبة » ـ وفقا لقول صالح ابو رقيق ـ موقف المجابهة وعدم القبول لتحركات الاخوان ، ولماذا شابت علاقاتهم معهم مع نهاية عام ١٩٥٣ ، سمات التوتر والصدام المكتوم فالمباشر ، ولماذا لم يكن الاتصال بالانجليز وحده هو السبب فى الوصول إلى هذه النتيجة بل أن عوامل أخرى كانت تقف خلفها ، فما هى ؟

وتأتى فى مقدمة هذه العوامل محاولات توسيع الجهاز السرى للإخوان بحيث يضم عددا من ضباط الجيش والبوليس ، وكانوا يجتمعون بهم اجتماعات أسبوعية ، ويأخذون عليهم عهدا وقسما أن يطيعوا ما يصدر إليهم من أوامر المرشد العام ، كما جندوا عددا من ضباط الصف ، وعندما تجمعت هذه المعلومات استدعى عبدالناصر حسن العشماوى ، وقال له إننى أحذركم ، فما يحدث سيجنى على مصير البلاد ، ووضع أمامه ما تجمع لديه من معلومات وسرد عليه قصة الإخوان مع ضباط الجيش ، فوعد بأن يتصل بالمرشد العام فى هذا الأمر ، ولكنه خرج ولم يعد على حد تعبير بيان مجلس الثورة ، وفى اليوم التالى استدعى عبدالناصر الشيخ سيد سابق وخميس حميدة ، وأبلغهما ما لديه من معلومات وما أبلغه لحسن العشماوى فى اليوم السابق ، فاستنكرا الموقف ووعدا بأنهما سيعملان على وقف هذا النشاط ، ولكن النشاط لم يتوقف(٤١) .

ويؤكد بعض المؤرخين لهذه الفترة نفس الراوية السابقة ، حيث يرون أن عبد الناصر كان قد استطاع أن يجذب اليه عبد الرحمن السندى رئيس الجهاز السرى والذى كان على خلاف مع حسن الهضيبى والشيخ سيد سابق منشىء الجهاز السرى ، وقد أدى ذلك الى حدوث انقسام فى تنظيم الجهاز وشكلت له قيادة جديدة كان على راسها الذين عارضوا التعاون مع حركة الجيش وهم ابراهيم الطيب (محام) ويوسف طلعت (نجار) والشيخ محمد فرغلى ، ومحمد فايز (موظف) ، الذى انفجر فيه من حلاوة

---

(٤١) اورد هذا بتفصيل : د . عبد العظيم رمضان ، عبد الناصر وأزمة مارس ، مصدر سابق ، ص ١٣٠ ـ ١٤٠ . ـ عبد الله امام : مصدر سابق ، ص ٥٨ ـ ٧٠ .

المولد النبوى وادى ذلك الى زيادة حدة الصراع بين الجناحين ، وقد نجح هذا الجناح فى اجتذاب عدد من ضباط الجيش كانوا ينتمون الى الاخوان المسلمين ، كما بدأوا فى تنظيم عدد من ضباط البوليس(٤٢) .

ويبقى بعد ذلك وقبل الوصول الى ١٤ يناير ١٩٥٤ ، سبب أخير لحدوث التوتر ، وهو محاولات الاتصال التى قام بها الاخوان مع اللواء محمد نجيب ، ويذكر أحمد حمروش بهذا الشأن أن اللقاء مع محمد نجيب لم يتم بشكل شخصى ، وانما تم مع قائد حرسه الخاص اليوزباشى محمد رياض الذى قابله حسن عشماوى ومنير الدلة عدة مرات فى ديسمبر ١٩٥٣ ، وكانت مطالب الاخوان لمحمد نجيب تدور حول : تعيين رشادمهنا قائدا عاما للقوات المسلحة الذى كان ينفذ عقوبة السجن المؤبد بعد محاكمته عقب اعتقاله فى ١٥ يناير ١٩٥٢ ، وعودة الاحزاب وعودة الضباط الى الثكنات وتشكيل وزارة يرضى عنها الاخوان(٤٣) .

وعندما عرض محمد رياض الامر على محمد نجيب رفض الحديث فى ذلك شكلا وموضوعا ورفض فكرة الاتصال السرى بالاخوان مطلقا ولذا فهو لم يقابل احدا منهم ، وذلك لانه ادرك انهم يريدون حكما ديكتاتوريا ، ولكن تطورات الأحداث بعد ذلك اثبتت حاجة نجيب الى الاخوان فقد لعبوا الدور الرئيسى فى اعادته الى رئاسة الجمهورية حين اطاح به الخلاف المتفجر بينه وبين أعضاء مجلس الثورة فى أحداث ٢٣ ـ ٢٤ فبراير ١٩٥٤ الشهيرة ، واذا اضفنا الى هذه العوامل التى أوجدت حالة التأهب للصدام انه فى تلك الظروف التى جرت فيها اتصالات محمد نجيب بالاخوان ، حدث أن عادت الاتصالات مرة أخرى بين الاخوان والانجليز ، حين زار حسن العشماوى يوم ١٠ يناير ١٩٥٤ منزل المستر كروين ويل الوزير المفوض البريطانى فى بولاق الدكرور فى الساعة السابعة صباحا ، ثم عاد الى زيارته أيضا فى نفس اليوم فى مقابلة دامت من الساعة الرابعة بعد

---

(٤٢) احمد حمروش ، قصة ثورة ٢٣ يوليو ، ج ١ ، مصدر سابق ، ص ١٣٢
(٤٣) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

الظهر الى الساعة الحادية عشرة من مساء نفس اليوم(٤٤) فان الصورة العامة لما قبل الصدام تزداد وضوحا . حيث كانت هذه الاتصالات الاخيرة هى العامل الحاسم فى العلاقات بين الاخوان وعبد الناصر فبعد ثلاثة أيام فقط أى فى يوم ١٤ يناير ١٩٥٤ صدر قرار مجلس قيادة الثورة باعتبار جماعة الاخوان المسلمين حزبا سياسيا يطبق عليها امر مجلس قيادة الثورة الخاص بحل الاحزاب السياسية .

وهكذا تنتهى مقدمات الصدام الأول بين الاخوان المسلمين ومجلس قيادة الثورة والتى تراوحت بين علاقات التعاون المحسوب الى علاقات المواجهة والصدام المحسوب أيضا ، والتى كان طبيعيا أن تفقد توازنها فى لحظة قلقة من لحظات التاريخ المصرى وقتذاك ، وهى العلاقات التى يلخصها أحمد حمروش فى عبارة موجزة « كانت حربا مستترة غير معلنة » لا الاخوان يصارحون بالعداء جهارا ، ولا مجلس قيادة الثورة يهاجم الإخوان(٤٥) .

---

(٤٤) جريدة الاهرام بتاريخ ١٥ يناير ١٩٥٤ : بيان مجلس قيادة الثورة بحل جماعة الاخوان المسلمين .
(٤٥) احمد حمروش : قصة ثورة ٢٣ يوليو ، ج ١ ، مصدر سابق ، ص ١٢١ .

المبحث الثانى

الصدام الأول بين الاخوان المسلمين والثورة يناير اكتوبر ١٩٥٤

شهدت الفترة من يناير حتى اكتوبر ١٩٥٤ قمة الصراع بين جماعة الاخوان المسلمين ومجلس قيادة ثورة يوليو ١٩٥٢ ، حيث شهدت هذه الفترة صدامين مثلا صدعا عنيفا فى علاقة الاخوان بالثورة ، ورتبت تصورات دينية وخبرات ذاتية متناقضة لدى طرفى العلاقة ، كان حريا بها أن تحدث صدامات أخرى ، ومواجهات أكثر دموية .

١ - الجولة الأولى للصدام يناير ١٩٥٤ : سبق قرار حل جماعة الاخوان المسلمين فى يناير ١٩٥٤ مقدمات عدة مثل الهجوم الضارى الذى قام به الاخوان على هيئة التحرير وتنظيمها الشبابى يوم ١٢ يناير ١٩٥٤ ، وقد بلغت ضراوة القتال بينهما أمام حرم الجامعة إلى حد استخدام الأسلحة والقنابل والعصى وحرق السيارات فى الجامعة فى ذلك اليوم وهو اليوم الذى خصص للاحتفال بذكرى شهداء معركة القناة ، وكان لوجود نواب صفوى زعيم منظمة فدائيان اسلام محمولا على أكتاف الاخوان تأثيره المباشر على احتداد المواجهة بين الطرفين .

بعد هذه المواجهة بيوم واحد ، ونتيجة لحالة الاضطراب والتخبط التى ميزت العلاقة بين الاخوان والثورة يومئذ ، أعلن مجلس قيادة الثورة

قراره الخاص بحل جميعة الاخوان المسلمين واتخذ القرار بالاجماع ، فيما عدا محمد نجيب الذى اعترض من حيث المبدأ وليس لأنه يشايع الاخوان [٤٦] ، ولكن عدم موافقة نجيب لم تؤثر فى صدور قرار الحل فقد كان هو الصوت الوحيد المعارض ، ورغم أنه لم يكن على صلة بهم ، ولكن هذا الموقف أوجد فى صدور زملائه الخشية أن يكون هناك تدبير ما بين محمد نجيب والاخوان ، ويلخص بيان مجلس قيادة الثورة الاتهامات الموجهة للاخوان المبررة للحل فى الآتى :

- التقاعس فى تأييد المرشد العام للحركة الا بعد خروج الملك .
- عدم تأييد قانون الاصلاح الزراعى والمطالبة برفع الحد الأقصى للملكية فى حالة التطبيق إلى ٥٠٠ فدان .
- محاولة فرض وصاية على الحركة بعد حل الأحزاب السياسية .
- اتخاذ موقف المعارضة من هيئة التحرير .
- بدء التسرب إلى ضباط الجيش وضباط البوليس وتشكيل وحدات تحت اشراف المرشد مباشرة .
- تشكيل جهاز سرى جديد بعد حل الجهاز السرى الذى كان يشرف عليه عبدالرحمن السندرى منذ أيام حسن البنا .
- حدوث اتصال عن طريق الدكتور / محمد سالم بين المستشار الشرقى للسفارة البريطانية فى مايو ١٩٥٣ ومنير الدلة وصالح أبو رقيق ثم حسن الهضيبى بعد ذلك .
- زيارة حسن العشماوى يوم الأحد ١٠ يناير ١٩٥٤ ، أى قبل قرار الحل بأيام للوزير البريطانى المفوض ثم عودته فى نفس اليوم لزيارة أخرى امتدت سبع ساعات [٤٧] .

ولقد صاحب اصدار هذا البيان ، اعتقال حسن الهضيبى و٥٤٠ عضوا بالجماعة في القاهرة والأقاليم [٤٨] ، وفى اليوم التالى ولعدة أيام

---

(٤٦) بتفصيل أنظر : د . عبد العظيم رمضان ، عبدالناصر وازمة مارس ، مصدر سابق ، ص ١٠٧ .
(٤٧) بيان مجلس قيادة الثورة بحل جماعة الإخوان المسلمين - مصدر سابق .
(٤٨) عبدالله امام . مصدر سابق ، ص ٦١ .

شنت الحكومة حملة صحفية ضد الهضيبى والمجموعة المحيطة به ، وليس ضد الاخوان كجماعة ، وتركزت الحملة على مجموع الانتقادات التى ظهرت داخل التنظيم ضد الهضيبى وبوجه خاص فشله فى الاقتداء بشخصية البنا ، واساءته واهماله لجوهر رسالته ، ولم يكن هناك ما يتصل بتهمة قلب نظام الحكم ، سوى اكتشاف مخبأ للأسلحة فى عزبة يملكها أحد أعضاء الجماعة وقد انتشرت على نطاق واسع شائعة تقول ان « تلك الأسلحة هى بعينها الأسلحة التى سبق أن خبأها أعضاء المجموعة العسكرية قبل الثورة بأنفسهم هناك » .

غير أن تنظيم الاخوان استمر رغم هذه الضربات ، ورغم حله المستوى الرسمى واصل عمله بشكل غير رسمى تحت القيادات غير الرسمية لعبد القادر عودة حيث التقى الأعضاء الذين لم يتعرضوا للاعتقال فى جلسات صغيرة عقدت كل منها فى بيت واحد منهم ، كذلك سارعوا بتنظيم شبكة لجمع وتقديم الاعانات لعائلات الأعضاء والمعتقلين ، ورغم أن الحكومة ألقت القبض على بعض الأعضاء ، وهم يقومـون بتقديم الاعانات الا انها لم تكن راغبة فى عرقلة هذه العملية . وفى فبراير وخلال الاحتفال بالذكرى السنوية للبنا والذى أقيم فى مقبرته ، أعلن عبدالقادر عودة على الملأ اقتناعه بأن الثورة قد حققت أهداف حسن البنا (٤٩) .

وفى ذات الوقت حرص عبدالناصر على ألا يقطع الصلة نهائيا بالاخوان فقام فى ١٢ فبراير وفى نفس الذكرى السابقة بزيارة قبر حسن البنا ومعه صلاح سالم وأحمد حسن الباقورى ، وخطب قائلا : « أشهد الله انى أعمل وكنت أعمل لتنفيذ هذه المبادىء وأفنى فيها وأجاهد فى سبيلها »(٥٠). وبدأ عبدالقادر عودة مع آخرين سلسلة من المحادثات الخاصة مع الحكومة لاستعادة الشرعية للجماعة وقد طلب من الحكومة فى هذا الصدد ، السماح له بزيارة السجون كما التمس استقالة الهضيبى

---

(٤٩) جريدة الجمهورية ١٣ فبراير ١٩٥٤ ، كذلك ، مجلة الدعوة بتاريخ ١٦ فبراير ١٩٥٤ .
(٥٠) أحمد حمروش : قصة ثورة ٢٣ يوليو جـ ١ ، مصدر سابق ، ص ١٣٥ .

وكانت هناك خطط أخرى قيد المناقشة شَملت تأسيس تنظيم دينى جديد تحت قيادة عبدالرحمن البنا [٥١] .

على أن كل شىء توقف فجأة ، بل وتبدل فجأة عشية الأزمة السياسية التى طوقت مصر كلها والتى سميت بأزمة مارس ١٩٥٤ وكانت بين محمد نجيب وعبدالناصر [٥٢] . وتتلخص أسباب ووقائع هذه الأزمة فى أنها كانت مرتبطة بمطالبة محمد نجيب بسلطات تتناسب مع مكانته وحول الأسلوب الواجب اتباعه فى إدارة شئون مصر ، فمن وجهة نظر محمد نجيب الأكبر سنا أن عملية إبعاد كافة القوى الاجتماعية مع استمرار مسيرة الثورة أمر لا يحتمل ، ولابد من مشاركة كل القوى فى هذه المرحلة فى إصلاح البلاد ، على الناحية الأخرى كان عبدالناصر وهو ابن جيل آخر وذو اقتناع مختلف ومتطور قد نفد صبره حين أدرك أن مسألة الحفاظ على استمرار عملية التغيير وعمق تأثيرها تعنى أنه لا رحمة مع الذين يعارضونها .

ومع تزايد حدة العداء الجديد من القوى المعارضة تزايدت ضرورة اجراءات القمع ، وتصاعد الخلاف بين الرجلين حول من يمتلك سلطة الحسم الأخيرة فى شئون البلاد وكيفية استخدام هذه السلطة ، ويتصاعد مع استقالة محمد نجيب فى ٢٣ فبراير وفى الليلة التالية داخل مجلس قيادة الثورة وفى ٢٦ فبراير وبعد تمرد سلاح الفرسان حيث كانت الأفكار الديمقراطية تجد مجالا خصبا للنمو « كنتيجة لوجود خالد محيى الدين ضابطا بمخابرات السلاح وثروت عكاشة أركان حرب السلاح الذى كانت تربطه صلة النسب بأحمد أبو الفتح رئيس تحرير المصرى[٥٣] .

---

(٥١) مجلة الدعوة بتاريخ ٥ أكتوبر ١٩٥٤ ، ص ٧

(٥٢) تفصيل دقيق للأزمة فى : أحمد حمروش ، قصة ثورة ٢٣ يوليو ، مصدر سابق ، ص ١٣٧ ـ ٨٩ .
كذلك : د . عبدالعظيم رمضان : عبدالناصر وأزمة مارس ، مصدر سابق ، ص ٢٥١ ـ ٢٢٠ ـ ١٨٩
أعداد جريدة الاهرام خلال الفترة (٢٨ مارس ـ ٢٥ ابريل ١٩٥٤) .

(٥٣) أحمد حمروش ، قصة يوليو ، مصدر سابق ، ص ١٣٥ .

بعد هذا العصيان المسلح وخروج مظاهرات تأييد لنجيب اضطر مجلس قيادة الثورة أن يعلن اعادة تقليد نجيب لمنصب الرئاسة ، ولم تنته الأزمة لأن المشكلة الأساسية والخاصة بمن يملك السلطة وأسلوب استخدامها ، ظلت دون حل ، وفى التاسع من مارس أعلنت الحكومة أن نجيب سوف يسند له ثانية منصب رئيس الوزراء ورئيس مجلس قيادة الثورة ، فى ذلك الوقت كتب الهضيبى رسالة لمحمد نجيب من السجن يطلب فيها الافراج عن الاخوان المسلمين حتى تتم موزانة المواقف ، وانضمت إليه مجلة الدعوة الناطقة وقتذاك بلسان حسن العشماوى ومجموعة المطالبين بالافراج عن الاخوان واصفة قرار الحل الذى صدر فى يناير بأنه كان خطأ(٥٤) .

وفى يوم ٢٥ مارس ١٩٥٤ أعلن مجلس قيادة الثورة ، فيما اتضح بعد ذلك أنه كان مناورة بارعة من عبدالناصر أن الثورة قد اقتربت من انهاء مهمتها وأن البلاد سوف تستأنف الحياة البرلمانية السوية ، وفى ذات الوقت وتحت ظروف وتدخلات متعددة كان آخرها وساطة الملك سعود ، أمرت وزارة الداخلية بالافراج عن الهضيبى والاخوان المسلمين تطبيقا لقرار صدر بالغاء قرار يناير ١٩٥٣ بشأن الغاء الأحزاب السياسية ورفعت الرقابة تماما عن الصحف وأصبح فى امكان أى شخص أن يقول ما يشاء يومئذ .

وفى الثامن والعشرين من مارس وبعد ثلاثة أيام من الحرية الكاملة وغير المحدودة للمعارضة تحرك عبدالناصر وامتلأت الشوارع يومئذ بالمظاهرات الشعبية التى تطالب بالحفاظ على الثورة وأهدافها وباستمرار الغاء الأحزاب السياسية ، واندفعت حشود ضخمة من أعضاء اتحادات العمال والنقل التى خرجت فى ذلك اليوم ومعها الشباب المنتمى للمنظمات الشبابية الحكومية ، تحملهم عربات النقل الخاصة بهيئة النقل يعربون عن أن الثورة قد جاءت لتبقى ، وكان الاعتداء على جريدة المصرى ، وعلى مجلس الدولة ، هما من أبرز ما حدث فى هذه الأثناء ، وتم تدعيم هذه

---

(٥٤) الدعوة فى ١٦ مارس ١٩٥٤ ص ١

التحركات من الجيش ، وتحديدا من ضباط الصف ، والضباط المؤيدين لعبدالناصر أمثال كمال الدين رفعت ، وأحمد أنور ومجدى حسنين ووجيه أباظة وحسن التهامى ، ومحمد أبو الفضل الجيزاوي وسعد زايد وغيرهم .

وفى ذات المساء ـ ٢٩ مارس ١٩٥٤ ـ أصدرت الحكومة أوامر بحظر التظاهر منذ الآن فصاعدا ، وفى اليوم التالى واستجابة للارادة الشعبية السابقة قرر مجلس قيادة الثورة مرة أخرى أن يأخذ على عاتقه مسئولية الحكم كاملة ، وألغيت مرة ثانية كافة الأحزاب السياسية باستثناء جماعة الاخوان المسلمين الذين وعد قادتهم بحسن التصرف ، والذين اتفقوا على أن يجنحوا للسلبية فى هذه الأيام الحرجة وأن يبتعدوا عن الاشتراك فى أى مظاهرة معادية للمجلس وباتت البلاد فى قبضة قيادة الثورة مرة أخرى(٥٥) .

وهكذا اخرجت أزمة مارس الاخوان المسلمين من السجون ، وخلقت حالة من الهدوء المشوب بالحذر والتفجر المكتوم بينهم وبين الثورة ، وهو التفجر الذى كان ينتظر عود الثقاب لاشعاله ثانية .

٢ ـ الجولة الثانية للصدام (اكتوبر ١٩٥٤) : سبق أن رأينا أن الجهود كانت تبذل من أجل اعادة الجماعة إلى سابق عهدها قبل يناير ١٩٥٤ على أن تمارس نشاطها دينيا فقط ويكون مرشدها عبدالرحمن البنا ، وقد أتاح حضور الملك سعد إلى مصر لهم الفرصة ليرتفع صوتهم مطالبا بعودة الجماعة ، حيث كان من بين أهداف زيارة الملك سعود التوسط فى أمر اعادة الجماعة ، وبالفعل نجحت الوساطة ورأت الثورة ، أن تعيد الجماعة ، وتم الافراج عن الهضيبى والمعتقلين من الاخوان ثم صدر قرار مجلس قيادة الثورة باعادة الجماعة وتسليمها ممتلكاتها ، وسمح للمرشد العام حسن الهضيبى وعدد من الاخوان بالسفر إلى سوريا والسعودية ، وهناك أدلى المرشد العام بتصريحات ضد الثورة وضد

(٥٥) احمد حمروش ، قصة ثورة ٢٣ يوليو ، جـ ١ ، مصدر سابق ، ص ١٧٥ .

اتفاقية الجلاء . وفى ٢٧ يوليو ، أى وقت أن كان الهضيبى بالخارج أعلنت حكومتا مصر وبريطانيا موافقتهما المشتركة على عدد من المبادىء العامة كأساس لمعاهدة جديدة تسوى النزاع الانجليزى المصرى ، ولكن فى ٣١ يوليو نشرت صحيفة بيروتية[٥٦] . بأحراف ضخمة وعناوين بارزة ، رأى حسن الهضيبى فى الاتفاقية ، وكانت النقاط الرئيسية فى نقده هى كما يلى :

- كان من المفروض أن ينتهى أجل معاهدة ١٩٣٦ بعد أقل من عامين وإذ ذاك كان على بريطانيا أن تجلو عن القاعدة وأن تركها دون أساس قانونى لايمكنها من العودة إليها فيما بعد ، أما المعاهدة الجديدة فتمنحها هذا الحق باشتمالها على مادة تسمح باعادة تشغيل القاعدة فى حالة حدوث أى اعتداء على أية دولة عربية أو على تركيا .
- المادة التى تسمح باعادة تنشيط القاعدة فى حالة اعتداء تركيا يربط مصر والدول العربية بها ، وبالتالى يربطهم جميعا بالمعسكر الغربى .
- الفقرة التى تسمح لبريطانيا بصيانة القواعد الجوية تمثل تهديدا لمصر وهى على المدى الطويل أداة لدوام السيطرة .
- المدنيون الذين سيناط بهم المساعدة فى تشغيل المعدات هم ، بطبيعة الحال ، شخصيات عسكرية فى ثياب مدنية .
- جددت الاتفاقية أجل معاهدة ١٩٣٦ لفترة خمس سنوات أخرى ، وسمحت باجراء تشاور لمراجعة الموقف عند انتهاء فترة العمل بها ، وهو نفس النوع من البنود التى كفل فى الواقع الاستمرار الدائم لمعاهدة ١٩٣٦ ، بناء على هذه البواعث جميعا رفض الهضيبى الاتفاقية مؤكدا أن أى اتفاقية بين مصر وحكومة أجنبية ينبغى أن تعرض على برلمان منتخب بإرادة حرة وعلى صحافة متحررة من الرقابة وتملك حرية المناقشة ، وقد ظل التوتر الذى أثارته هذه الآراء محكوما ومسيطرا عليه طوال فترة تغيب الهضيبى الذى كان لا يزال فى سوريا ، وعبد الناصر الذى سافر إلى السعودية من ٥ إلى ١٧ أغسطس ١٩٥٤ بغرض الحج وحضور مؤتمر

---

(٥٦) جريدة الهدف فى ٣١ يوليو ١٩٥٤ ص ١ ، وقد تسربت نسخ كثيرة من هذا العدد إلى مصر وكذلك أذيع الحديث من راديو دمشق . نقلا عن : ريتشارد ميتشل : مصدر سابق ، ص ص ٢٧٩ - ٢٨٠ .

لقادة البلدان الإسلامية الذى اقترح عقده مؤخرا فى مكة . وعاد الهضيبى يوم الأحد الموافق ٢٢ أغسطس وفى نفس اليوم بدأت الحكومة حملتها العنيفة لتفنيد هجومه على الاتفاقية معتمدة أساسا على إحياء قصة المعاهدة السرية التى قيل إن الهضيبى كان يتفاوض بشأنها مع البريطانيين فى ذلك الربيع والتى قيل إنه خلالها تنازل أكثر مما تنازلت الحكومة .

واستمرت الحملات المتبادلة بين الجماعة وبين الثورة طيلة شهرى أغسطس وسبتمبر عام ١٩٥٤ ، ويأتى شهر أكتوبر ليشهد انفجار الصدام بين الإخوان المسلمين والثورة ، فمنذ الأيام الأولى للشهر قررت المجموعة التى سميت بقيادة الجهاز السرى ، القيام باغتيال عبد الناصر[٥٧] والذى كانت سيطرته الفعلية على البلاد قد وضحت وتحددت ، وقد اختارت القيادة محمود عبد اللطيف وهو سمكرى من ضاحية إمبابة بالقاهرة ، لإنجاز هذا العمل ، وكان هنداوى دوير المحامى وقائد قطاع إمبابة هو الذى أبلغه بهذا القرار وترك له ثلاثة أيام مهلة لاتخاذ قراره ، وفى ١٩ أكتوبر وهو اليوم الذى وقع فيه عبد الناصر معاهدة الجلاء مع البريطانيين ، قرر محمود عبد اللطيف قبول مهمة اغتياله بسبب ما ارتكبه من خيانة بتوقيعه للمعاهدة التى أهدرت حقوق الأمة ، وقد خطط لتنفيذ المهمة فى نفس اليوم . إلا أن الظروف لم تكن مواتية وسط هذا الحشد المتجمع والمختار بعناية لتنفيذ الخطة بنجاح لذا تم تأجيلها إلى وقت آخر أكثر ملاءمة .

وفى الرابع والعشرين من اكتوبر زار كمال خليفة وهو واحد من أبرز أعضاء مكتب الإرشاد جمال سالم نائب رئيس مجلس الوزراء وأطال فى تهنئته بالمعاهدة ، وفى ذلك المساء وبينما كان عبد الناصر يلقى خطابه أمام حشد كبير من المواطنين بالاسكندرية انطلقت عدة رصاصات وللحظة قصيرة توقف عبد الناصر عن الكلام بينما الرصاصات تدوى ، وكان

---

(٥٧) د . عبد العظيم رمضان : الاخوان والتنظيم السرى ، مصدر سابق ، ص ١٣٣ ـ ١٥٠ .

محمود عبد اللطيف يجلس فى الصفوف الأمامية على بعد ١٥ مترا من منصة الخطباء والضيوف ، وأصيب ميرغنى حمزة وزير السودان والمحامى أحمد بدر الذى كان يقف بجانب جمال عبد الناصر ـ الذى لم تصبه الرصاصات ـ والذى أصر على متابعة خطبته بعد ما حدث فى السرادق من هرج مرددا قوله « أيها الرجال فليبق كل فى مكانه .. حياتى لكم ، وهى فداء لمصر ، أتكلم إليكم بعون الله بعد أن حاول المغرضون أن يعتدوا على ، أن حياة جمال عبد الناصر ملك لكم عشت لكم وسأعيش حتى أموت عاملا من أجلكم وفى سبيلكم »[٥٨] .

وقيل وقتها أن حادث الاعتداء كان نقطة تحول مهمة فى مشاعر الشعب الذى كان يرفض « إرهاب » الاخوان المسلمين قبل ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ونقطة تحول أخرى لصالح شعبية عبدالناصر الذى قام بجولة يوم ٢٧ أكتوبر فى رحلة عودة من الاسكندرية إلى القاهرة ، ولقد قوبل بمظاهرات تأييد له[٥٩] .

وفى ليلة الحادث صدرت الأوامر باعتقال الإخوان المسلمين وبدأت أكبر حملة شهدتها مصر حتى وصل الأمر إلى « حد إعطاء المعتقلين بطاقات يسجلون فيها أسماءهم وعناوينهم لتدون فى كشوف سليمة » [٦٠] وشكل مجلس قيادة الثورة فى أول نوفمبر ١٩٥٤ محكمة خاصة باسم (محكمة الشعب) برئاسة جمال سالم وعضوية أنور السادات وحسين الشافعى ، فكانت بهذا رابع نوع من المحاكم تشكله الثورة بعد المجالس العسكرية ، ومحكمة الغدر ، ومحكمة الثورة ، وقد شكلت ثلاث دوائر فرعية من محكمة الشعب ، الأولى برئاسة اللواء صلاح حتاته ، والثانية برئاسة قائد الجناح عبد الرحمن عنان ، والثالثة برئاسة القائمقام حسين محفوظ ندا . ولقد

---

(٥٨) تفاصيل الاعتداء على عبدالناصر فى :
ـ جريدة الأهرام بتاريخ ٢٥ ، ٢٦ أكتوبر ١٩٥٤ ، كذلك . د . عبدالعظيم رمضان : عبدالناصر وأزمة مارس ، مصدر سابق ، الإخوان المسلمين والتنظيم السرى ، مصدر سابق ، ص ١٣٣ ـ ١٥٠
ـ ريتشارد ميتشل : مصدر سابق ، ص ٢٠٢ .
(٥٩) ميتشل : مصدر سابق : ص ٢٠٣ .
(٦٠) احمد حمروش : قصة ثورة ٢٣ يوليو جـ ٢ ، مصدر سابق ، ص ١٨٦ .

اضطرب الشهود وانتابهم الخوف ، كما أنهم فى الأغلب الأعم كانوا يفتقرون إلى الحياد ، أما الأدلة فكانت حافلة بالمتناقضات وكان مرجع ذلك لأسلوب معاملة الشهود من ناحية وإلى تحفظ الشهود وعدم توافر الرغبة لديهم فى الإفصاح ، وفضلا عن ذلك فقد عكست هذه الأدلة من جهة ثانية وضع كل شاهد داخل الجماعة ، وبالتالى عكست المستويات والمنطلقات المتعددة التى نظر منها للمسائل موضع التحقيق ، كما أن السهولة الملحوظة التى انهار بها الولاء ، ووجه بها الأعضاء اصبع الاتهام كل منهم نحو الآخر ، أظهرت إلى أى مدى اهتزت مشاعر الثقة المتبادلة ، ونفس الشيء حدث أيضا فى التحقيقات التمهيدية والتى ظهرت من خلال معظم الاعترافات(٦١) .

وفى الرابع من ديسمبر نطق الحكم الأول فى "محكمة الشعب" تلته الأحكام الأخرى ، فلقد بلغ عدد الذين حكمت عليهم محاكم الشعب ٨٦٧ ، وعدد الذين حكمت عليهم المحاكم العسكرية من المتهمين الذين ينتمون إلى الجيش وعددهم ٢٥٤ ، وصدر الحكم بإعدام محمود عبد اللطيف ويوسف طلعت ، وهنداوى دوير ، وإبراهيم الطيب وعبد القادر عودة ومحمد فرغلى ونفذ الحكم فعلا . كما صدر حكم بإعدام حسن الهضيبى ثم خفف الحكم إلى الاشغال الشاقة المؤبدة ، ثم حكم على سبعة آخرين بالأشغال الشاقة المؤبدة .

وهكذا ومع وصول الصدام الأول بين الثورة والإخوان إلى نهايته الدرامية هذه ، كانت الأوضاع فى مصر قد تحددت تماما ، فعزلت محمد نجيب من رئاسة الجمهورية ، وتم حل جميع الأحزاب السياسية ، بما فيهم الإخوان ، ووجود قيادتها داخل السجن ، وأغلقت جريدة المصرى ، والتى لعبت دورا كبيرا فى أزمة مارس ١٩٥٤ ، وفشلت محاولات الانقلاب العسكرى وانتهاء التنظيمات العسكرية المستقلة أو التابعة للقوى

---

(٦١) ريتشارد ميتشل : مصدر سابق ، ص ٢٠٩

السياسية الخارجية داخل الجيش ، ثم حلت مجالس نقابات الصحفيين وعينت لها لجان مؤقته موالية لمجلس قيادة الثورة ، وأخيرا حلت جماعة الإخوان المسلمين ، واستقرت الأوضاع تماما للنظام السياسى الجديد(٦٢) .

(٦٢) يذهب صلاح عيسى إلى القول بأن السلوك السياسى للاخوان المسلمين خلال هذه المرحلة (١٩٥٣ - ١٩٥٤) هو الذى دفع بعبدالناصر إلى التخلص منهم ، بل « إلى أن يصير ديكتاتورا كما وصفوه » : انظر : صلاح عيسى : الاخوان المسلمين : من المسئول عن ديكتاتورية عبدالناصر ؟ جريدة الهدف الكويتية بتاريخ ٣٠/٦/١٩٧٧ .

الصدام الثانى بين الاخوان المسلمين والنظام السياسى عام ١٩٦٥

تميزت الفترة التى واكبت الصدام الأول بين الاخوان المسلمين ومجلس قيادة الثورة ، بأنها كانت فترة عدم استقرار سياسى وصراع مع القوى السياسية القديمة من جهة وصراع فى داخل المجلس من جهة ثانية ، وتميزت العلاقة بين الإخوان والثورة وقتئذ بالتطور من التعاون وقت قيام الثورة وقبلها ، فالصراع المكتوم منذ ٢٣ يوليو حتى ١٤ يناير ١٩٥٤ ، فالصراع العلنى الذى أخذ شكلا عنيفا فى محاولة اغتيال عبد الناصر ، فاعتقالات وإعدام لقيادات الاخوان(٦٣) .

ومنذ أكتوبر ١٩٥٤ حتى ٧ أغسطس ١٩٦٥ والعلاقة بين الإخوان المسلمين والنظام السياسى الناصرى مقطوعة ، بسبب الغياب الفعلى لجماعة الإخوان المسلمين داخل السجون ، ولكن التاريخ ينبئنا بأن هذا الغياب لم يكن مانعاً بأى حال من التحرك بالشكل السرى ، ومن خلال عملية تخطيط واسعة النطاق بقيادات جديدة ، كانت وقت الصدام الأول لا تزال حديثة السن والخبرة ، وكان عام ١٩٦٥ هو العام الفيصل فى علاقة

(٦٣) كانت المحصلة الأخيرة لصدام ١٩٥٤ كالآتى ٦ افراد نالوا حكم الإعدام ، ٨ نالوا حُكماً بالاشغال الشاقة المؤبدة ومنهم حسن الهضيبى ، ٨٦٧ احكاماً مختلفة بالسجن من محاكم الشعب ، ٢٥٤ احكاماً مختلفة بالسجن من المحاكم العسكرية .

الإخوان بالنظام السياسى ، حيث استطاع النظام ان يواجه الإخوان للمرة الثانية ، وكان من نتائج هذه المواجهة إعدام البعض من قيادات الإخوان وسجن الباقين ، وتطرفهم داخل السجون ليخرجوا منها مع بداية السبعينيات وقد تحولت نظرتهم وفلسفتهم للمجتمع المحيط بهم . وليبدأوا سلسلة من المواجهات العنيفة مع النظام السياسى الجديد الذى حاول احتواءهم وتوظيفهم فى مواجهة القوى الأخرى ، كانت نتيجتها النهائية اغتيال الرئيس أنور السادات يوم ٦ أكتوبر ١٩٨١ من خلال أحد التنظيمات الدينية السرية .

من هنا فإن الباحث يرى أنه بينما كان الإطار العام الذى توالدت فيه أحداث الصدام الأول حرياً به أن يؤدى إلى وصول الإخوان إلى مقاعد السلطة لو قدر لهم أن يتخصلوا من القيادات الجديدة وخاصة عبدالناصر ، فإن أحداث الصدام الثانى حدثت بين قوتين غير متكافئتين ، وأن محاولة ضرب النظام السياسى الناصرى ، لم تكن تجدى وخاصة أن عمليات التنمية قد سحبت سياسيا واجتماعيا البساط من تحت الأقدام المعارضة له . وفى هذا المبحث يدرس الباحث أربع جزئيات هى :

١ - الإطار العام للصداع الثانى : فى النصف الثانى من عام ١٩٦٥ كانت الخطة الخمسية الأولى قد أوشكت على الانتهاء ، وزادت معدلات التنمية خلالها ، ولأول مرة فى مصر ، عن زيادة السكان ، وتدل الإحصاءات الرسمية على أنه بين سنة ١٩٥٤- ١٩٥٥ و١٩٦٤- ١٩٦٥ زاد الإنتاج المحلى من بليون جنيه إلى ١,٩ بليون ، ومخصصات الاستثمار السنوية من ١٧٠ مليون جنيه إلى ٣٦٤ مليون جنيه ، وفى نفس الفترة زاد مجموع الاستهلاك الخاص من ٧٥٣ مليونا إلى ١٣٣٠ مليون جنيه ، والاستهلاك العام من ١٤٠ مليونا إلى ٤٣٠ مليون جنيه ، أى بنسبة ١,٧٪ سنويا للاستهلاك الخاص و٨,٨ ٪ سنويا للاستهلاك العام لكل سنة . وأدى هذا التوسع الكبير إلى زيادة العمالة من ٦ ملايين فى عام ١٩٥٩/ ١٩٦٠ إلى ٧,٣ مليون فى عام ١٩٦٤/ ١٩٦٥ بزيادة ٢٢ ٪ أى بزيادة قدرها ١٣٠٠٠,٠٠٠ ألف عن الرقم المستهدف فى الخطة .

وكان أحد أهداف الخطة الأولى مضاعفة إنتاج قطاع الصناعة والتعدين والكهرباء ليرفع نصيبه فى الناتج المحلى الإجمالى إلى ٣٠ ٪ وتحققت فعلا زيادة الإنتاج بنسبة ٩ ٪ سنويا ، أى ضعف ما تحقق فى الفترة (١٩٤٥ ـ ١٩٥٢) لتصبح نسبته إلى الناتج المحلى ٢٣ ٪ أى ودون الزيادة المخططة ، واستهدفت الخطة أيضا زيادة الإنتاج الزراعى ٢٦ ٪ إلا أن المحقق فعلا لم يتجاوز ١٨ ٪ وزاد انتاج الطعام خلال فترة الخطة الأولى بنسبة تفوق زيادة السكان .

وعلى المستوى السياسى كان دستور ١٩٦٣ قد صدر وأجريت الانتخابات لمجلس الأمة وكان أول مجلس أمة بعد الميثاق ، نصفه من العمال والفلاحين وعقد أول اجتماعاته يوم ٢٥ مارس ١٩٦٤ . وفى هذا الاجتماع قام عبد الناصر بتوصيف المرحلة سياسياً وأسماها بمرحلة التحول العظيم(٦٤) . فقام بوضع مبادىء الثورة الستة أمام أعضاء المجلس وقدم عنها تقريرا شاملا ، ماذا نفذ منها ، وماذا تأخر تنفيذه ، ولماذا ؟ ثم قام عبد الناصر بتحديد ثلاثة أعداء للثورة هم الاستعمار وإسرائيل والصهيونية العالمية والرجعية العربية ، ثم حدد أهدافا ثلاثة للمرحلة الجديدة هى : التنمية المتواصلة لمضاعفة الدخل ، وتأكيد القيم الثورية وتحقيق الوحدة العربية(٦٥) .

واستكمالا لتوصيف هذه المرحلة حدد عبد الناصر المشكلات التى تواجه مصر وتحتاج إلى مواجهة وهى : مشكلة الزراعة ، وتطور الصناعة الثقيلة ، ومشكلة ثلاثة ملايين من العمال الزراعيين ، ومشكلة الإدارة الحكومية ومشكلة ضبط الأسعار ، ومشكلة تنظيم الأسرة ، ثم التعود على النقد والنقد الذاتى الشجاع(٦٦) .

عام ١٩٦٥ ، إذن ، كما أسماه عبد الناصر بحق كان عام التحول نحو البناء الشامل فى الداخل ، وكان الوطن العربى يطغى بالانقسامات

---

(٦٤) خطاب الرئيس جمال عبدالناصر بتاريخ ٢٦ مارس ١٩٦٤

(٦٥) المصدر السابق .

(٦٦) نفس المصدر .

والثورات التى كانت على قمتها ثورة اليمن وثورة الجزائر ، وشهد مواجهة استعمارية جديدة مع قوى التحرر الوطنى فى العالم الثالث يومئذ ، حيث أمكن تنحية السيدة باندرانيكة وحزبها عن الحكم فى سيلان وانشغلت الهند عن جهود التنمية فى حرب شاملة مع باكستان ، وبدأت الغارات على فيتنام الشمالية ، فى اغسطس عام ١٩٦٤ ثم الغزو الامريكى البلجيكى للكونغو فى أكتوبر ١٩٦٤ ، وكانت حركة التحرر الافريقية يومئذ تواجه استكمال تصفية الاستعمار وواجهت تنزانيا مؤامرة لقلب نظام الحكم كرد فعل لموقف نيريرى من ثورة الكونغو واستطاعت ان تتغلب عليها بل وتتخذ قرارات تأميم واسعة .

وفى وثائق الرئيس الامريكى ايزنهاور ما يؤكد الموقف المعادى لعبد الناصر حيث كان يرى أنهم قد وصلوا إلى قناعة مفادها أن مصر تحت حكم عبد الناصر لن تقوم بأى بادرة على الإطلاق للتقارب مع إسرائيل أو الغرب عموما . فى هذا السياق حدث الصدام الثانى بين النظام السياسى والإخوان ، ويرى أحمد حمروش كيف أنه قام بعض أعضاء طليعة الاشتراكيين بكشف تنظيم سيد قطب فقام عبدالناصر بإبلاغ هذه المعلومات إلى وزارة الداخلية ، ولكن وزارة الداخلية وبعض الجهات الحكومية اخفقت فى كشف هذا التنظيم ، وأن عبدالناصر ازاء إصرار أعضاء تنظيم طليعة الاشتراكيين على وجود تنظيم لم يجد بُدّاً من الاستعانة بالمباحث الجنائية والعسكرية التى أمكنها أن تضع يدها على تنظيمات وخلايا عديدة(٦٧) .

٢ ـ وجهة نظر الإخوان المسلمين فى صدام ١٩٦٥ : ويثير الإخوان فى هذا الصدد أمرين ، أولهما : إنشاء التنظيم وتطور نشاطه ، وثانيهما : حدوث التعذيب داخل السجون ، أما فيما يتعلق بإنشاء التنظيم ، فإن مجمل تراث الإخوان بشأنها يشير إلى عدة حقائق حول حقيقة إنشاء تنظيم سرى للإخوان بزعامة سيد قطب ، وتطور نشاطه السياسى والدينى

---

(٦٧) بشكل موسع انظر احمد حمروش . مجتمع عبدالناصر ، الجزء الثانى ، مصدر سابق .

إلى حد الصدام مع النظام السياسى القائم وذلك على النحو التالى :

ا - بدايات التنظيم : بدأ التنظيم عام ١٩٥٧ بعلم المرشد العام وقتئذ حسن الهضيبى بهدف اجتماعى هو معاونة أسر المعتقلين والمسجونين ، ثم تحول فيما بعد إلى نواة للتنظيم .

وكان كتاب (معالم فى الطريق) الذى ألفه سيد قطب هو المنهج الفكرى للتنظيم حيث رأى أنه حين تكون الحاكمية العليا فى مجتمع لله وحده متمثلة فى سيادة الشريعة الإلهية « تكون هذه هى الصورة الوحيدة التى يتحرر فيها البشر تحررا كاملا وحقيقيا من العبودية للبشر وتكون هذه هى الحضارة الإنسانية »[٦٨] . وحيث إن المجتمع الذى يتجمع فيه الناس على أمر يتعلق بإرادتهم الحرة واختيارهم الذاتى هو « المجتمع المتحضر ، أما المجتمع الذى يتجمع فيه الناس على أمر خارج عن إرادتهم الإنسانية ، فهو المجتمع المتخلف ، أو بالمصطلح الاسلامى هو المجتمع الجاهلى »[٦٩] ، وحيث المعركة - وفقا لهذا المنهج - بين المسلمين وخصومهم « ليست معركة سياسية ولا معركة اقتصادية ولا معركة عنصرية ، ولو كانت شيئا من هذا لسهل وقفها ، وسهل حل إشكالها ولكنها فى صميمها معركة عقيدة ، إما كفر أو ايمان إما جاهلية أو إسلام »[٧٠] .

ويرى أيضا أن هدف الإسلام لم يكن فى يوم من الأيام هو تحقيق القومية العربية حيث : « إن هدف الإسلام لم يكن تحقيق القومية العربية ، ولا العدالة الاجتماعية ولاسيادة الاخلاق ، ولو كان الأمر كذلك لحققه الله فى طرفة عين ، ولكن الهدف هو إقامة مجتمع الإسلام الذى تطبق فيه أحكام القرآن تطبيقا حرفيا ، وأول هذه الأحكام أن يكون الحكم نفسه لله ، وليس لأى بشر ، أو جماعة من البشر وأن أى حاكم إنسان بل أى مسئول إنسـان ، وإنما ينازع الله سلطته ، بل ان الشعب نفسه

---

(٦٨) سيد قطب : معالم فى الطريق (القاهرة ، دار الشرق ، ١٩٨٢) - طبعة جديدة ص ١١٨ .
(٦٩) المصدر السابق ، ص ١٢٠ .
(٧٠) نفس المصدر ، نفس الصفحة .

لايملك حكم نفسه لأن الله هو الذى خلق الشعوب وهو الذى يحكمها بنفسه »(٧١) .

وبعودة الى البدايات العملية للتنظيم نجده قد بدأ وفقا لاعترافات أعضائه فى جمع الأسلحة وتوظيف طاقات الشباب فى صنع المتفجرات ووضع خطط لاغتيال عبد الناصر وعدد من المسئولين والفنانين ، وكان تدريب الخلايا يتم على ثلاث مراحل : مرحلة الإعداد الروحى ، ثم الإعداد الجسدى بالمصارعة والمشى ، ثم التكليف بأعمال التنفيذ . وكان للتنظيم أجهزته المختلفة فكان هناك جهاز لجمع المعلومات وآخر للاستطلاع وثالث لجلب المراسلات والأموال من الخارج ورابع لشراء السلاح وتخزينه بالقاهرة وخلية كيماوية لصنع المواد الحارقة وأخرى من المهندسين لمعاينة الأماكن التى ستنسف وإمكانية ذلك .

ووضع التنظيم خططا لنسف عدد من الكبارى ، والمصانع والقناطر ومحطات الكهرباء ومطار القاهرة ومبنى التليفونات وبعض مراكز البوليس والمباحث العامة بقصد إحداث شلل عام فى جميع المرافق ، وقد أعدت خرائط تم ضبطها لهذه المواقع كلها ، وحرق عدد من دور السينما والمسارح لاحداث ذعر ، يتقدم بعده التنظيم إلى الحكم بغير معارضة وذلك حتى يقوم مجتمع الإسلام(٧٢) . ووضعت أكثر من خطة لاغتيال عبد الناصر وفقا للرواية الرسمية واعترافات الأعضاء ، واحدة منها أثناء موكبه الرسمى فى القاهرة ، أو فى الاسكندرية ، وكان هناك من يراقب سير الموكب فى أماكنه المختلفة ، ووضعت خطة أخرى لنسف القطار الذى يستقله الرئيس فى طريقه إلى الاسكندرية للاحتفال بعيد الثورة ، وثالثة لاغتياله فى شارع الخليفة المأمون وهو فى طريقه إلى بيته بمنشية البكرى ،

---

(٧١) نفس المصدر ، ص ١٨٨ ـ ٢٠١

(٧٢) تغطية كاملة لهذه الجوانب انظر :

ـ جريدة الأهرام الاعداد من ١٠ إلى ١٥ سبتمبر ١٩٦٥ .

ـ عبد الله إمام ، مصدر سابق ، ملحق الكتاب الخاص باعترافات الاخوان .

ـ د . عبد العظيم رمضان ، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى ، مصدر سابق ، ص ٣١٣ ـ ٣٢٠

وتؤكد الوقائع السابقة روايات أعضاء التنظيم وتضيف.إليها حقائق أخرى فماذا عن هذه الروايات ؟

ب ـ روايات الأعضاء : بتحليل أهم أجزاء وجهة نظر الإخوان من الأعضاء القياديين يلاحظ أن عبد المجيد الشاذلى المسئول عن الاسكندرية فى التنظيم يقول : إن تدبير عملية اغتيال عبدالناصر وكبار المسئولين كان محددا لها وقت متأخر لكن عندما شعر الإخوان أن الحكومة كشفت أمرهم قررت قيادة القاهرة التعجيل بالخطة وحمل مجدى متولى باعتباره ضابط الاتصال بهذا القرار إلى قيادة الاسكندرية لتنفيذ الخطة ، ودار نقاش قالت قيادة الاسكندرية إنه ليس لديها الأفراد المدربون على السلاح لتنفيذ الخطة ، لكن قيادة القاهرة ردت بأنها على استعداد لمد الاسكندرية بالاعداد . وقد وقع اختيارهم على منطقة الكورنيش المجاورة لكازينو اندريا الموجود فى منطقة المنتزه لمراقبة تحركات المسئولين . وكان يمكن لشخص أن يصطحب زوجته إلى الكازينو كأى أسرة للمراقبة ، وكان لابد من مراقبة كل المنطقة ، وعلى هذا فقد قرر ـ أى عبد المجيد الشاذلى ـ هو شخصيا القيام بذلك ، لولا بعض الظروف فكلف شخصا اسمه الهامى بدوى بالمراقبة ، لكنه لم يعرف نتيجة ذلك لالقاء القبض عليه ، ويستطرد قائلا إنه كان المفروض أن تقوم بعد ذلك مجموعة تضم سبعة أشخاص بالتنفيذ ولم يحدث لأن التنظيم قد ضبط[٧٣] . أما زينب الغزالى فملخص روايتها يمكن إجماله فى الآتى : إن تنظيم الإخوان بدأ الاتفاق عليه فى السعودية عام ١٩٥٧ وأنه أخذ شكل الدعوة الإسلامية حيث :

« فى الكعبة الشريفة قال لى عبدالفتاح إسماعيل يجب أن نرتبط هنا ببيعة مع الله على أن نجاهد فى سبيله ، لا نتقاعس حتى نجمع صفوف الإخوان ، ونفاصل بيننا وبين الذين لايرغبون فى العمل أيا كان وصفهم ومقامهم . وبايعنا الله على الجهاد والموت فى سبيل دعوته ، وعدت إلى مصر »[٧٤] .

---

(٧٣) عبد الله إمام : مصدر سابق ، ص ٢١٤ ـ ٢٢١ .
(٧٤) زينب الغزالى : ايام من حياتى (القاهرة ، دار الشرق ، ١٩٧٨) ص ٣٣

وتقول فى موضـــع آخر : « ومع أوائل ١٩٥٨ كانت لقاءاتى قد تعددت بعبدالفتاح إسماعيل فى منزلى ، وفى دار المركز العام للسيدات المسلمات غير أن زوجى الفاضل المرحوم محمد سالم سالم لاحظ تردده وبعض لبنات طاهرة زكية من الشباب المسلم ، على منزلنا فسألنى : هل هناك نشاط للإخوان المسلمين ؟ أجبت نعم ، فسألنى عن مدى النشاط ونوعيته ، قلت اعادة تنظيم جماعة الاخوان »[٧٥] .

كما ذكرت أنه قد تمت موافقة المرشد العام حسن الهضيبى على هذا التنظيم وقد رشح سيد قطب للاشراف عليه ، ثم تمت عملية مسح شامل لمحافظات مصر لتجنيد أعضاء التنظيم الجديد ، وقام بها عبدالفتاح إسماعيل ، وبعد ذلك اتجهت الدعوة إلى تأكيد عدم شرعية حل تنظيم الإخوان المسلمين ، وعدم الاعتراف أو الولاء للنظام السياسى القائم لأنه لايحكم بالقرآن الكريم ، وتصل الامور الى ذروتها فى رواية زينب الغزالى عندما تؤكد أن المخابرات الأمريكية والروسية والصهيونية العالمية قد قدمت تقاريرها إلى عبدالناصر مشفوعة بتعليمات بضرورة القضاء على هذه الحركة الإسلامية[٧٦] .

وتتفق أغلب روايات الإخوان على أن فكرة التشكيل بدأت خلال الفترة (١٩٥٧ ـ١٩٥٩) بهدف تجميع الإخوان الذين خرجوا من السجون بتشكيل تنظيمى مع التركيز الدينى والعقائدى ، وتكونت المجموعة من مجدى متولى ، ومن عبد المجيد الشاذلى وصلاح شاهين ورشاد الجندى . ثم التقت هذه المجموعة الرباعية بأربعة آخرين هم عبد المجيد محمد عبد المجيد الذى كان خراطا فى السد العالى ، والمهندس أحمد فريد الذى كان وقتها طالبا فى الهندسة والطبيب عبد الفتاح الجندى الذى كان وقتها طالبا فى الطب والمهندس عادل زهرة . والتقت المجموعتان وانتخب رشاد الجندى رئيسا لأنه الأكبر سنا والأكثر تعقلا ولانه من بلقاس حيث يمكن القيام باتصالات مع آخرين ، وتم تفويضه فى الاتصال بمن لهم افكار متشابهة .

---

(٧٥) نفس المصدر ، ص ٣٥ .

(٧٦) نفس المصدر ، ص ٣٤ ـ ٤١ .

وحدثت تطورات للتنظيم وتغييرات استقرت فى عام ١٩٦٢ على توزيع الاختصاصات على النحو التالى : عبدالمجيد الشاذلى مسئولا عن الاسكندرية ، عبدالفتاح الشريف مسئولا عن البحيرة ، وعبدالفتاح اسماعيل مسئولا عن دمياط ، ومجدى عبدالعزيز متولى مسئولا ومندوب اتصال مع الاسكندرية . وتشكلت لجنة لتنظيم المجموعات من ثلاثتهم ، وذات مرة فى منتصف عام ١٩٦٢ قال عبدالفتاح إسماعيل لعبدالفتاح الشريف إن لديه ٥٠ فدائيا مستعدين للعمل أثناء وجود الرئيس جمال عبدالناصر فى أحد الاحتفالات[٧٧] . وفى مارس ١٩٦٤ اتصل عبدالفتاح إسماعيل بعلى عشماوى الذى كان عضوا فى القيادة المسئولة عن تشكيلات الأقاليم ، وذهبنا إلى منزل زينب الغزالى وهناك كان يوجد شخص ثالث هو عبد العزيز على باشا ، ودارت المناقشات حول المهمة القادمة فى الاسكندرية . ويقول مجدى عبدالعزيز أثناء محاكمته إن مرحلة جديدة كانت قد بدأت « عندما خرجت من الجيش فى اغسطس ١٩٦٤ واقتربت من على عشماوى وسيد قطب وفى أثناء أحد الاجتماعات قال على عشماوى إنه استلم خطابا من السعودية قالوا فيه إنهم حيبعتوا أسلحة من السعودية عن طريق السودان على أن تتسلمها من « دراو » جنوب السودان »[٧٨] .

وتعليقا على هذا قال سيد قطب لعلى عشماوى طبقا لرواية مجدى متولى « روح سافر واعمل الترتيبات اللازمة لاستلام هذه الأسلحة . لقد كان سيد قطب يتدخل فى التنظيم سواء من الناحية الحركية أو العقائدية وحتى الشخصية »[٧٩] .

ويذكر محمد صادق حتحوت ، مهمة أخرى من مهام مجموعة المعلومات فهى إلى جانب جمع المعلومات وسماع الإذاعات كانت تراقب أعضاء التشكيل حتى تتأكد من أن الحكومة لاتراقبهم وكانت وسيلة ذلك أن يمشى

---

(٧٧) شهادة مجدى متولى فى عبد الله امام ، مصدر سابق ، ص ٢١٤ ـ ٢١٨ .
(٧٨) شهادة مجدى عبد العزيز فى عبد الله إمام ، مصدر سابق ، ملحق الكتاب ص ٢١٤ ـ ٢١٨ .
(٧٩) المصدر السابق .

عضو المعلومات وراء أى عضو فى التشكيل ليرى ما إذا كان يتبعهم أم لا ، وكان حتحوت يقوم بتدريب أعضاء التشكيل على المصارعة اليابانية ، ووضع مشروعا لنسف ١٢ كوبرى ، منها كوبرى قصر النيل وكوبرى بنها ، وذلك بأن اشترى خريطة فيها هذه الكبارى ثم درسها وعرف أكثر نقطة ضعف فى كل كوبرى وعلم عليها بقلم رصاص بعلامة (×) ، وذلك لنسف الكبارى من هذا الموضع بأقل شحنة وبأقل تكاليف بهدف قطع المواصلات(٨٠) .

ويذكر شعبان الشناوى المسئول الثانى بالدقهلية أن الاغتيالات لم تكن مهمته وإنما مهمته كانت نسف محطة كهرباء طلخا(٨١) .

أما سيد قطب فمجمل أقواله تتمثل فى عدم علمه بمسألة التنظيم وهو فى السجن وعلمه بعد خروجه من السجن ، وأن صلته الوحيدة بهذا التنظيم المزعوم كانت هى كتبه ومن خلال زينب الغزالى وشقيقته حميدة ، عندما سئل عن هوية الأشخاص الذين زاروه بعد خروجه من السجن قال :

« أعضاء القيادة تحدثوا معى حديثا طويلا وذكروا لى أنهم ليسوا وحدهم وإنما وراءهم مجموعات أخرى من الشباب وذكروا لى تاريخ هذه المجموعات ، وقالوا إنهم فى سنة ١٩٥٩ حتى عام ١٩٦٢ كونوا مجموعات ، وبعد عدة لقاءات قالوا إن لهم تنظيماً سرياً يرجع إلى عدة سنوات سابقة وأن هذا التنظيم قائم على أساس أنه فدائى ينتقم لما جرى للجماعة عام ١٩٥٤ ، ولكن أنا قلت لهم أن هذا الهدف صغير لا قيمة له ونتائجه اخطر من فوائده »(٨٢) .

وعندما سئل عن الهدف من إنشاء مثل هذا التنظيم أجاب : إنشاء جيل من الشباب المسلم الواعى الفاهم ليكون نواة مجتمع مسلم فى نهاية الطريق(٨٣) . وأجاب سيد قطب عن الأسلحة ، وعن رئاسته للتنظيم عام

---

(٨٠) شهادة محمد صادق حتحوت ، فى المصدر.
(٨١) شهادة شعبان الشناوى ، نفس المصدر .
(٨٢) شهادة سيد قطب فى : عبدالله امام ، مصدر سابق ، ص ١٩٧ ـ ١٩٨ .
(٨٣) نفس المصدر ، ص ١٩٩ ـ ٢٠٢ .

١٩٦٥ بعد خروجه من السجن وعن نائبه يوسف هواش وأهداف التنظيم وعمليات النسف والاغتيال فأقر جميع الاتهامات الموجهة اليه عدا الاتهام الخاص « بأننا فى حالة حرب مع الدولة[٨٤] وهى الاتهامات الأساسية التى تؤكد وجود تنظيم مسلح جديد للاخوان ، تعداده يزيد على ٣٠٠ عضو ، له تمويل خارجى ، السعودية ، وله منهاجه وأفكاره الدينية المتناقضة مع توجيهات النظام السياسى الناصرى يومئذ ، وإن القول بأن صدام ١٩٦٥ كان تمثيلية ـ كما يقول بذلك مجمل أدب الاخوان المسلمين بعد عام ١٩٦٥ قول خاطىء وعار من الصحة لا تؤيده الوثائق والأسانيد التاريخية الخاصة بتلك الفترة ، والتى سبق إيرادها ، ويؤكدها أكثر شهادات محمد يوسف هواش وعلى عشماوى ، وعبد الفتاح إسماعيل ، وغيرهم من قادة التنظيم ، ويرى الباحث أن الرواية الرسمية لنشأة وتطور نشاط التنظيم قد يكون مبالغا فيها ، ولكن الحقائق التى وردت فى شهادات أعضاء التنظيم تقوم كحجة دامغة على صدق الافتراض القائل بوجود مثل هذا التنظيم وبتعاظم دوره خلال عام ١٩٦٥ .

ج ـ التعذيب داخل السجون : فيما يتعلق بالتعذيب الذى مورس على الإخوان المسلمين داخل السجون فتكاد تتفق أغلب روايات الإخوان أو من أرخ لهم على حدوثه بالفعل إبان هذه الأحداث ، وتفاوتت درجات وأشكال التعذيب وفقا للروايات ولكنها استقرت حول عدة وقائع :

ـ استخدام آلات التعذيب المختلفة كالكرابيج ، والكلاب ، والعصى ، والحرق بالنار ، والمس بالكهرباء ، والاغراق فى الماء البارد ، والحبس الانفرادى مددا طويلة ، ويقول جابر رزق ضمن روايته عن التعذيب « وأذكر أن الشيخ محمد المطراوى إمام وخطيب مسجد السيدة زينب بقى أكثر من ستة أشهر فى زنزانة منفردة[٨٥] .

---

(٨٤) نفس المصدر ، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤ .

(٨٥) انظر على سبيل المثال : جابر رزق : مذابح الاخوان فى سجون ناصر (القاهرة ، دار الاعتصام ، ١٩٧٧) .

ـ اعداد مجلة الدعوة من ٥٣ حتى ٦٣ بتاريخ يوليو ١٩٨٠ يوليو ١٩٨١ .

ـ زينب الغزالى ، مصدر سابق .

ومن الوسائل الأخرى التى كانت تتبع بانتظام مع الاخوان وفقا لروايتهم هى جعل أحدهم يتكلم دون تحديد موضوع يدور الحديث حوله ، بينما يسجل أحد الكتبة ثم يستعاد المتهم فى رواية ما قال مرة ومرات ، وهو فى حالة من الارهاق الشديد والاضطراب والقلق لا يستطيع أن يركز ذهنه فيما قال أول مرة « ولا شك أن هذه الطريقة استطاعوا بها أن يحصلوا على كل ما لدى الاخوان من معلومات »(٨٦) .

وتؤكد روايات الاخوان أيضا على حدوث تعذيب مماثل فى سجون القلعة وأبى زعبل حيث كانوا يبدأون التحقيقات ليلا فكانت تفتح زنزانة أو أكثر من زنازين سجن القلعة ، ويسحب منها مجموعة من الأفراد حسب ما تقع أيديهم عليهم ويؤخذون ويعذبون بطريقة همجية بربرية لانتزاع أى اعترافات وكانت أدوات التعذيب هى الشومة والكرباج(٨٧) .

ـ ولكن زينب الغزالى تضيف إلى عمليات التعذيب التى تعرض لها الإخوان أبعادا جديدة حين تؤكد على حضور عبد الناصر والمشير عبد الحكيم عامر لعمليات التعذيب وإشراف شمس بدران شخصيا على تعذيبها(٨٨) . وتؤكد روايتها أيضا على تنوع وسائل التعذيب داخل السجن الحربى ومن قبله القلعة وأبى زعبل لتتدرج من الاقتياد فى ظلمة الليل عنوة ومعها كتبها ، فالسباب والشتائم من الحارس الغليظ ، فالضرب باليد على الأذن والوجه ثم الضرب بالسياط ، فالإكراه على مشاهد شباب الاخوان وهم يضربون بعنف ويعلقون من الأرجل ، وأخيرا الدخول إلى حيث الحجرة رقم ٢٤ ، وهى المخصصة للكلاب المتوحشة ، التى « أحسست بها تتسلق جسدى كله ، احس انيابها فى فروة رأسى ، فى كتفى ، فى ظهرى ، أحسها فى صدرى ، فى كل جسدى »(٨٩) .

---

(٨٦) المصدر السابق ، ص ١٢١ .
(٨٧) نفس المصدر ، ص ٣٣ .
(٨٨) زينب الغزالى ، مصدر سابق ، ص ١٤١ .
(٨٩) المصدر السابق ، ص ٤١ ـ ٨٦ ، كذلك ص ١٤١ ـ ١٧٥ .

ويؤكد على ذات المعانى أيضا باقى الإخوان المسلمين الذين خرجوا من السجن بعد رحيل عبدالناصر وأعادوا إصدار مجلة الدعوة عام ١٩٧٨ والتى أفاضت فى تفسير هذه النواحى ومؤكدة على حدوث تعذيب بل ومضخمة فى شأنه فى كثير من الأحيان (٩٠) .

هذا ، ويمكن تلخيص مجمل روايات الإخوان فى وجود التنظيم وتطور نشاطه ، وحدوث التعذيب الجسدى لهم فى أن تنظيما سريا قد أنشىء عام ١٩٥٧ ، واكتسب الفاعلية بدءا من عام ١٩٥٩ ، وبدأ فى ممارسة نشاطه المباشر بعد خروج الشيخ سيد قطب من السجن عام ١٩٦٤ ، إلى أن كان أغسطس عام ١٩٦٥ حين اكتشف من خلال تنظيم طليعة الاشتراكيين والمباحث الجنائية العسكرية . وتؤكد روايات المؤرخين سواء من الإخوان أو خارجهم على وقوع التعذيب الجسدى البالغ عليهم وهو التعذيب الذى أدى إلى وفاة بعضهم داخل جدران السجن ، وهو التعذيب أيضا الذى ترك بصماته واضحة على منطق الفكر الإخوانى ، وموقفهم من مجمل التجربة الناصرية ، وإدانتهم لها بشكل إجمالى دون تحديد أو تفرقة بين فكر التجربة ، والتجربة ذاتها ، أو بين قيادات هذه التجربة ودون تفرقة عقلانية بين الإنجازات المادية الملموسة والواضحة للعيان ، وبين التقييم الشخصى للتاريخ ولهذه الإنجازات ، والذى شوه الرؤية العلمية الواضحة للأشياء فى أعين الإخوان المسلمين والأجيال التى تلتهم من شباب الجماعات الدينية على اختلافها .

٣ ـ وجهة نظر النظام السياسى فى صدام ١٩٦٤ : من متابعة وثائق هذه الفترة وتأريخ البعض لها يلاحظ مدى الاتفاق العام بين وجهتى نظر الإخوان المسلمين والنظام السياسى حول الإقرار بوجود تنظيم سرى يهدف إلى إعادة الإخوان المسلمين إلى الوجود ولايعترف بقرار حلهم عام

---

(٩٠) من الملاحظ خلو الجرائد والوثائق الرسمية لهذه الفترة من أى إشارة إلى وجود تعذيب بدنى على الاخوان المسلمين داخل السجون ، انظر مجلد الأهرام/ اغسطس ، سبتمبر ، اكتوبر لعام ١٩٦٥ .

١٩٥٤ ، وبوقوع تعذيب بدنى لهم داخل السجون وبالأخص السجن الحربى ، هناك اتفاق عام على هاتين الواقعتين ، ولكن الاختلاف يأتى من التبرير والغيير لأحداث وأبعاد القضيتين .

أ ـ الاخوان ـ كما سبق القول يرتكنون فى القضية الأولى ـ وجود تنظيم ـ إلى أحقيتهم وإلى عدم شرعية الولاء لعبدالناصر . ويرتكنون فى القضية الثانية إلى وقوع تعذيب بدنى قاسٍ عليهم داخل السجون إلى حد القول بحضور عبدالناصر شخصيا لمعاينة هذا التعذيب ، بيد أن رواية النظام السياسى تختلف فى التفاصيل عما يقوله الإخوان . فبالنسبة لموضوع وجود التنظيم ونشاطه يفسر عبدالناصر وجوده ومن ثم اكتشافه بقوله انه :

« بعد أن رفضنا الأحكام العرفية منذ سنة وصفينا المعتقلات وأصدرنا قانونا لكى يعودوا إلى أعمالهم –ضبطت مؤامرة وسلاحا وأموالا وصلت إليهم من سعيد رمضان من الخارج وهذا دليل أن الاستعمار والرجعية بيشتغلوا فى الداخل »(٩١) .

ويرى البعض أن لكلام عبدالناصر هذا والمتعلق بضبط مؤامرة جديدة للإخوان ، ومن موسكو دلالة مباشرة تتعلق بإرضاء السياسة السوفيتية من خلال اختلاق مؤامرة ، ويمثل هذا الرأى فى الغالب الاخوان المسلمون أو المتعاطفون معهم ، وأيا كان الأمر فعبدالناصر يحسم القضية هذه المرة من القاهرة ، حيث يروى البعض أنه عندما طبع كتاب « معالم فى الطريق » لأول مرة كان هناك اعتراض على طبعه بل إنه منع ، وعندما قرأ عبدالناصر مسودته اتصل بالمسئولين مؤكدا أنه لامانع من طبعه ، وطبع الكتاب ،

---

(٩١) خطاب للرئيس جمال عبدالناصر بتاريخ ٧ اغسطس ١٩٦٥ .
ـ ويلاحظ أن وجهة نظر النظام السياسى تتضح من تحليل جرائد هذه الفترة وتحديدا الاهرام خلال عامى ١٩٦٥ ، ١٩٦٦ والتى ذهبت إلى وجود تنظيم مسلح للاخوان يمول بالاسلحة والمال من السعودية وبالتأييد الأدبى من الاردن وتونس ، والمغرب . بل وذهبت الاهرام إلى وجود تنظيم ثانٍ باسم « تنظيم الاخوان الهاربين » بزعامة سعيد رمضان وكامل الشريف وخطاب السيد خطاب . انظر الاهرام بتاريخ ٨ / ٩ / ١٩٦٦ .

وبعد شهر كانت هناك معلومات أمام عبدالناصر بأن الكتاب يعاد طبعه فهل يسمح بإعادة الطبع فوافق على ذلك ، وتكرر الأمر بعد ذلك ثلاث مرات خلال ستة شهور وفى المرة الرابعة عندما سئل الرئيس عبدالناصر هل يعاد طبعه قال نعم يعاد طبعه ولكنى أعتقد أن هناك تنظيما [٩٢] .

وبعد مرور عامين على أحداث الصدام يبرره عبدالناصر ، مؤكدا على فرضية وجود تنظيم حيث يقول :

« إحنا اعتقلنا عدد من الاخوان المسلمين بعد العمليات التى كانت موجودة من سنتين ، طبعا ماكانش مفروض إن احنا هانعتقل هؤلاء الناس إلى الأبد ولكن كان المفروض إن احنا سننظر فى هذه الاعتقالات ، وكانت فيه بعض تقارير موجودة بالإفراج قبل العدوان ، وقبل النكسة ، ولكن طبعا الظروف اللى اتحطينا فيها خلتنا نوقف أى إفراج ، ماكنش ممكن إن احنا نفرج ولكن أنا أشعر النهاردة أن وضعنا الداخلى يمكننا إن احنا نفرج وعلى هذا تصدق على الإفراج عن عدد كبير من المعتقلين ، ومش حايفضل من المعتقلين إلا أعضاء الجهاز السرى والتنظيمات السرية المسلحة »[٩٣] .

وعلى ذات المعنى ، معنى وجود تنظيم سرى للإخوان تتفق آراء أغلب المسئولين حول ذلك ، ويهمنا بالأخص شمس بدران ، الذى كان مسئولا إبان وقائع الصدام الثانى على السجن الحربى ، والذى حوكم فيما بعد ، وأدين فى قضايا تعذيب الإخوان المسلمين ، وتتلخص رواية شمس بدران فى أن قضية الصدام مع الإخوان فى أغسطس ١٩٦٥ ، لم تبدأ فى هذا العام بل سبقتها قضيتان مرتبطتان بها تماما ، وهما قضية عبدالقادر عيد

---

(٩٢) عبدالله إمام مصدر سابق ص ١٠٨ .

(٩٣) خطاب للرئيس جمال عبدالناصر بتاريخ ٢٣ نوفمبر ١٩٦٧ .

عام ١٩٦٣ ثم قضية حسين توفيق عام ١٩٦٥ . وملخص القضيتين وفقا للرواية السابقة أنها كانت تتعلق بتنظيم شكله عبدالقادر عيد فى الجيش وضباط الصاعقة الذين كانوا تحت سيطرته المباشرة ويقولون فى ذات الوقت قيادة بعض الوحدات فى المشاة والمدفعية ، وبعد أن أتم عبدالقادر عيد إعداد تنظيمه العسكرى بدأ يتصل بالإخوان لضمان التأييد المدنى عند وقوع الانقلاب ، فاتصل بعبدالعزيز كامل عضو مكتب الإرشاد لجماعة الإخوان ، ويؤكد شمس بدران أن التحقيق بشأن هذه القضية قد تم فى مبنى المخابرات العامة وأنه قد اشترك فيه (٩٤) .

أما القضية الثانية التى سبقت أحداث الصدام فيلخصها شمس بدران بقوله إن المباحث العسكرية قد وصلها أن عبدالقادر عامر أحد أعضاء جماعة حسين توفيق قد طلب من أحد السائقين فى مديرية التحرير شراء صندوقين من القنابل اليدوية ، وكان لابد من الاهتمام بالأمر ، وخاصة أن هذه الجماعة معروف عنها اللجوء إلى أسلوب الاغتيال منذ أمين عثمان ، ويروى شمس بدران أنهم كانوا فى سباق مع الزمن « إما أن نسبقهم ونعتقلهم أو يسبقونا وينسفوا القاهرة ولايمكن أن تكون هذه مجرد فبركة أو تلفيق ، فالأسلحة التى ضبطناها ، والرسوم الكروكية التى رسمها مهندسوهم موضحين فيها أماكن النسف تؤكد ذلك »(٩٥) .

ويخلص شمس بدران من رواية القضيتين السابقتين إلى وجود تنظيم جديد للإخوان على صلة مسبقة بقيادات هاتين القضيتين ، ويؤكد أنه قد اعتقل خمسمائة شخص وأفرج عن مائة وخمسين متهما « ولو كنت ألفق الاتهامات لكان لدى الفرصة لإدخال الوفد فى القضية عندما أقحمت زينب الغزالى اسم فؤاد سراج الدين »(٩٦) إذن ومن واقع الرواية الرسمية لعبدالناصر ولشمس بدران ، يتضح أن هناك تنظيما سريا مسلحا للإخوان ، وهناك تمويل له من الخارج ، وتحديدا من الإخوان المسلمين فى

---

(٩٤) شهادة شمس بدران فى عبدالله إمام ، مصدر سابق ، ص ١٢٥ ـ ١٤٣ .
(٩٥) المصدر السابق ، ص ١٣٧ .
(٩٦) نفس المصدر ، ص ١٣٨ .

السعودية ، وفى سوريا ـ سعيد رمضان ـ وأيضا من الحكومة السعودية ، يتضح هذا عندما أكد عبدالناصر للملك فيصل على عدم جدوى مساندتهم للإخوان فى مصر لعدم فاعلية ذلك . كما يقول[٩٧] . ولكن هذا التنظيم لم يكن مؤثرا فى صدامه مع النظام السياسى بدليل الإفراج عن أغلب أعضائه بعد حرب يونيو ١٩٦٧ ، وإن كان شمس بدران يرى عكس ذلك ، من أنه لو لم يسبق التنظيم لكان قد نسف القاهرة ، وقد يعود عدم احتلال الصدام الثانى بين عبدالناصر والإخوان المكانة الكبيرة فى اهتمام عبدالناصر إلى السرعة الملحوظة فى إلقاء القبض على أعضاء التنظيم ، وإلى الضعف الملحوظ فى بنائه الداخلى ، على العكس من أحداث الصدام الأول التى أرهقت النظام السياسى وكادت تودى بعبدالناصر ذاته ، ولكن على الجانب الآخر كان تأثير هذه الضربة على الإخوان المسلمين وسياستهم تجاه النظام الناصرى قاسيا ، وخاصة إذا قارنا ماحدث لهم من إجهاض مبكر بتعذيب بدنى قاسوه داخل السجن الحربى ، وهو ماتشير إليه روايات شمس بدران ، وكمال الدين حسين وعبداللطيف بغدادى وحسن إبراهيم ، بالإضافة إلى روايات الإخوان أنفسهم .

ب ـ أما بخصوص التعذيب فى السجون فتؤكد الروايات المتواترة عن المسئولين إبان هذه الفترة وبالأخص كمال الدين حسين ، وحسن إبراهيم وعبداللطيف البغدادى على اقرارهم بوقوع تعذيب بدنى قاسٍ للإخوان المسلمين داخل السجون عام ١٩٦٥[٩٨] بل وصل الأمر ببعضهم إلى إرسال رسالة إلى عبدالناصر يقول فيها « لاخير فى إذا لم أقلها لك .. اتق الله »[٩٩] بل وإلى الادعاء باختلاق عبدالناصر لأحداث هذا الصدام وبعنف عمليات التعذيب[١٠٠] .

---

(٩٧) خطاب للرئيس جمال عبدالناصر بتاريخ ٢٢ ـ ٢ ـ ١٩٦٦ .
(٩٨) بتفصيل اكثر انظر عبداللطيف البغدادى مذكرات البغدادى الجزءان الاول والثانى (القاهرة ، المكتب المصرى الحديث ، ١٩٧٧) .
ـ سامى جوهر الصامتون يتكلمون (القاهرة ، المكتب المصرى الحديث ، ١٩٧٥)
(٩٩) رواية كمال الدين حسين فى سامى جوهر ، المصدر السابق ، ص ٦٥ ، ٨٨
(١٠٠) نفس المصدر .

ويؤكد شمس بدران فى روايته السابقة أنه كان مسئولا عن كل عمليات التعذيب التى جرت ولكنها لم تكن بالحجم أو النوعية التى ادعاها الاخوان ، وأن ماقام به كان بهدف حماية البلاد ، وأن السجن الحربى موروث عن الانجليز وقد أعدوه للهاربين من القتال ، فجعلوه جحيما يفضل الجندى الموت على دخوله ، ويؤكد شمس بدران على أن الإجراءات التى تمت بشأن الإخوان لم تكن بالقسوة التى ادعوها ولم يكن عبدالناصر على علم بها(١٠١) .

وكانت محصلة الصدام الثانى مع الإخوان هى الحكم بإعدام سبعة ، أعدم منهم ثلاثة هم سيد قطب وعبدالفتاح إسماعيل ومحمد يوسف هواش وخفف الحكم عن الأربعة الآخرين لصغر سنهم ، وحكم بالأشغال الشاقة المؤبدة على ٢٥ عضوا ، وبالأشغال الشاقة من ١٠ إلى ١٥ سنة على ١١ عضوا ، وعلى حسن الهضيبى بالسجن لمدة ثلاث سنوات ، وأصدرت دوائر المحاكم أحكاما أخرى على ٨٣ متهما وكان من بينهم اثنان حكم عليهما بالأشغال الشاقة المؤبدة هما إسماعيل الفيومى ومحمد عواد اللذان قيل إنهما هربا من السجن الحربى ، وصدرت أحكام بالسجن على ١١٢ وبرأت الدائرة ثلاثة ، وكان هناك معتقلون من الذين كانت لهم صلة بالجماعة ولم تثبت إدانتهم وتم الإفراج عنهم فيما بعد .

هذا على مستوىً محورى الصدام ، وجود التنظيم ونشاطه ، ووقوع التعذيب من عدمه وفيها تتضح أبعاد العلاقة بين الإخوان المسلمين والنظام السياسى ، والتى وصلت مع أغسطس عام ١٩٦٥ إلى الحد الذى يصعب بشأنه التراجع ، ومن ثم كان لابد من الصدام والإجهاض المبكر لنشاط الإخوان الجديد(١٠٢) .

---

(١٠١) شهادة شمس بدران ، مصدر سابق ، ص ١٣٥ ـ ١٤٣ .
(١٠٢) يذهب محمد حسنين هيكل إلى القول بان هذه الأحداث لو لم تجهض لكانت النتيجة وخيمة حيث مصر هى المستهدفة ، من الرجعية والاستعمار واسرائيل ، وضرب مصر هو اكبر انتصار لهم ، الأهرام بتاريخ ٨ ـ ٤ ـ ١٩٦٦ .

٤ ـ الرأى الرسمى للأزهر فى منهج التنظيم ، الرد على كتاب معالم فى الطريق : لاستكمال الصورة العامة لأحداث الصدام الثانى ، تجدر الإشارة إلى وثيقة تاريخية مهمة أعدها الشيخ محمد عبداللطيف السبكى ، رئيس لجنة الفتوى بالأزهر بناء على طلب شيخ الأزهر وقتئذ حسن مأمون وقدم تقريرا إليه يرد فيه على كتاب سيد قطب بعنوان : معالم فى الطريق الذى اعتبر يومها المنهج العام لفكر التنظيم الجديد ويؤكد التقرير على عدة أمور منها :

أ ـ إن الأسلوب الذى صيغ به الكتاب أسلوب استفزازى يهيج مشاعر القارىء الدينية خاصة إذا كان من الشباب أو البسطاء ، ومؤلفه ينكر أول ما ينكر وجود أمة إسلامية منذ قرون طويلة ، ومعنى هذا أن عهود الإسلام الزاهرة ، وأئمته وأعلام العلم فى الدين ، فى التفسير والحديث والفقه ، وعموم الاجتهاد ، جميعا كانوا فى جاهلية وليسوا من الإسلام فى شىء حتى يجىء الى الدنيا سيد قطب .

ب ـ إن المؤلف يدعو دعوة مكشوفة إلى قيام طليعة من الناس ببعث جديد فى الرقعة الإسلامية وأنه تكفل بوضع معالمها حين يقول « لابد لهذه الطليعة التى تعتزم هذه العزمة من معالم فى الطريق ، لهذه الطليعة كتبت معالم فى الطريق » .

ج ـ إن المؤلف يؤكد على مقولة « الحاكمية لله » وهذه كلمة قالها الخوارج قديما وهى وسيلتهم إلى ما كان منهم فى عهد الإمام على ، من تشقيق الجماعة الإسلامية وتفريق الصفوف ، وهى الكلمة التى قال عنها الامام على « أنها كلمة حق أريد بها باطل » فالمؤلف يدعو مرة إلى بعث جديد فى الرقعة الإسلامية ثم يتوسع فيجعلها دعوة فى الدنيا كلها ، وهى دعوة على يد الطليعة التى ينشدها والتى وضع كتابه هذا ليرشد بمعالمه هذه الطليعة ، وليس أغرب من هذه الخيالية وهى نزعة تخريبية يسميها طريق الاسلام ، والاسلام كما هو اسمه يأبى الفتنة ولو فى أبسط صورة . وما معنى الحاكمية لله ؟ هل يسير الدين على قدمين بين الناس ليمتنع الناس

جميعا عن ولاية الحكم ؟ أو يكون الممثل لله فى الحكم هو شخصية هذا المؤلف . إن القرآن نفسه يعترف بالحكام المسلمين ويفرض لهم حق الطاعة علينا كما يفرض عليهم العدل فينا ويوجه الرعية دائما الى التعاون معهم .

د ـ والمؤلف عندما يطالب أن يقوم المجتمع المسلم أولا ، ثم توضع النظم والشرائع ، ينكر وجود مجتمع إسلامى وينكر وجود نظام اسلامى ، ويدعو إلى الانتظار فى التشريع حتى يوجد المجتمع المحتاج إليه ، ويبدو أن المؤلف شطح شطحة جديدة ، فزعم لنفسه الهيمنة العليا الإلهية فى تنظيم الحياة الدنيا حيث يقترح أولا هدم النظم القائمة دون استثناء وطرد الحكام وإيجاد مجتمع جديد ثم التشريع من جديد لهذا المجتمع .

هـ ـ وبعد التفصيل والرد على الجوانب الأخرى فى كتاب سيد قطب يخلص التقرير إلى عدة نتائج مهمة : فالمؤلف ـ سيد قطب ـ انسان مسرف فى التشاؤم وينظر الى الدنيا بمنظار أسود ، وأنه استباح باسم الدين أن يستفز البسطاء إلى ما يأباه الدين من مطاردة الحكام ، مهما يكن فى ذلك من إراقة الدماء والفتك بالأبرياء وتخريب العمران وترويع المجتمع ، وتصدع الأمن وإلهاب الفتن فى صورة سيئة ولا يعلم مداها غير الله وذلك هو معنى الثورة الحركية التى رددها فى كلامه . ويرى التقرير أيضا أنه إذا ربطنا بين دعوة سيد قطب وبين الأحداث المعاصرة . ونظرنا إلى ذلك الاتجاه فى ضوء الثورة المصرية ، وما ظفرت به من نجاح باهر فى كل مجال من مجالات الحياة وضح لنا أن الدعوة الاخوانية ، دعوة مدسوسة على ثورتنا باسم الغيرة على الدين ، وأن الذين تزعموا هذه الدعوة أو استجابوا لها إنما أرادوا بها النكاية للوطن والرجوع به إلى الخلف ، وتلك هى الفتنة الكبرى(١٠٣) .

هذا عن الرد الرسمى للنظام السياسى الناصرى على المنهج الفكرى للإخوان المسلمين جاء من الأزهر والذى كان يومئذ يمثل ـ ضمن أدوات

---

(١٠٣) النص الكامل لهذه المذكرة فى : عبدالله امام ، مصدر سابق ، ص ١١٨ ـ ١٢٤ .

ووسائل أخرى ـ إحدى وسائل تأكيد الشرعية للنظام السياسى ، وخاصة بعد صدور قانون إعادة تنظيم الأزهر فى ٢٢ ـ ٦ ـ ١٩٦١ ، وتأكيد تبعية هذه المؤسسة الدينية للنظام السياسى ، وهو ما حدث فى مجمل الأزمات السياسية التى واجهها النظام ، والتى كان الصدام الأخير مع الاخوان إحداها .

خاتمة :

فى هذا الفصل أمكن تلخيص أبعاد العلاقة بين الاخوان المسلمين والنظام السياسى فى مصر خلال صدامى ١٩٥٤ ، ١٩٦٥ من خلال أربع جزئيات أساسية كانت على التوالى :

أولا : الجذور التاريخية للعلاقة بين الاخوان والضباط الأحرار ، مرحلة ما قبل الثورة ، وتلمس الباحث فيها العلاقة منذ بدايات الأربعينيات حتى قيام الثورة فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ .

ثانيا : العلاقة بين الاخوان ومجلس قيادة الثورة خلال الفترة (١٩٥٢ - ١٩٥٤) وهى الفترة التى شهدت تعاملا حذراً وعلاقة متوترة ولكن بلا تفجير بين الطرفين ، وهى المرحلة التى يمكن تسميتها بمرحلة مقدمات الصراع الأول .

ثالثا : الصدام الأول من يناير حتى أكتوبر ١٩٥٤ ، واستعرض الباحث فيه تطورات الصراع بين جماعة الإخوان وبين مجلس قيادة الثورة وبشكل خاص عبدالناصر من خلال جولتى يناير وأكتوبر ، والنتائج التى أدى إليها هذا الصدام من خلال وجهات النظر المختلفة لطرفى العلاقة .

رابعا : الصدام الثانى عام ١٩٦٥ وفيه استعرض الباحث وقائع وأحداث الصدام من خلال الوثائق المتاحة ومن خلال تقديم وجهتى النظر لطرفى العلاقة : الاخوان المسلمين ممثلين فى قيادة التنظيم ، والنظام السياسى ممثلا فى عبدالناصر وشمس بدران وكمال الدين حسين والأزهر .

ومن خلال هذا الفصل يخرج الباحث بحقائق ثلاث **أولها** : أن تصرفات وسلوكيات النظام السياسى تجاه جماعة الاخوان المسلمين من خلال أحداث ووقائع صدامى ١٩٥٤ ، ١٩٦٥ تؤكد أنها كانت سلوكيات سيطر عليها أسلوب المواجهة المباشرة ، حيث كان التحرك يأتى دائما من جانب الاخوان أولا وقبل تحرك النظام ، وحيث كانت الأوضاع الداخلية والخارجية المحيطة بالنظام السياسى وقتئذ ، لم تكن لتسمح له بأن يخلق تفجيرا وعدم استقرار لن يستفيد هو منه كثيرا . **وثانيها** : أن الصدامين فى المحصلة الأخيرة كانا فى غير صالح طرفى العلاقة عبدالناصر والإخوان المسلمين ، حيث خسر عبدالناصر عنصرا مهما على مستوى الجبهة الداخلية بشكل لم يدركه إلا مع هزيمة ١٩٦٧ ، وان كان قد كسب كثيرا إبان الأزمة وخاصة أزمة ١٩٥٤ ، أما الإخوان فإنهم فقدوا العديد من القيادات المؤثرة فى الهيكل التنظيمى للجماعة ، كما فقدوا الوجود الرسمى والقدرة على التأثير العلنى لمدة طويلة .

ثالثها : أن المستقبل المنظور سيظل يحمل بذورا لصدامات أخرى قادمة بين التيار الدينى فى مصر وبين النظام السياسى ، مادامت هذه الاشكالية قائمة : اشكالية الصدام بين الدين والدولة ، ومادامت عمليات العلمنة والاغتراب الاجتماعى والسياسى قائمة(١٠٤) .

---

(١٠٤) الجدير بالذكر هنا هو ردود الفعل العديدة التى أثارها الصدام الثانى بين عبد الناصر والإخوان المسلمين وعلى سبيل المثال :

- الطلاب العرب يتظاهرون فى بون بألمانيا الغربية ويقتحمون مقر جامعة الدول العربية احتجاجا على الأحكام التى صدرت ضد الإخوان المسلمين فى مصر: نشرة المعلومات الخاصة بأرشيف الأهرام بتاريخ ١٩٦٦/٩/٦ (وهى نشرة خاصة بالمسئولين فقط) .
- وتذكر وكالة الأنباء التونسية أن عددا من المعتقلين من الاخوان فى مصر وصل إلى ألف معتقل، وهو الرقم الذى كذبته المصادر الرسمية المصرية (نشرة المعلومات بتاريخ ١٩٦٦/٨/٢٣) .
- وأذاع راديو لندن أن الطلبة الباكستانيين طافوا بشوارع كراتشى وهم يحملون أعلاما تصف أحكام الاعدام ضد الاخوان أنها أدلة جديدة على كراهية النظام المصرى لأبسط مبادىء

=

الحرية والعدل، وذكر أيضا أنه فى عمان نشرت كل الصحف أنباء تنفيذ حكم الاعدام على صفحاتها الأولى وقالت جريدة «المنار» الأردنية أن تنفيذ هذا الحكم كان مأساة ألحقها عبد الناصر ونظامه بالعالم الاسلامى: نشرة المعلومات بتاريخ ١٩٦٦/٩/١ .

ـ وعلى الجانب الآخر كانت ردود الفعل المؤيدة لما فعله عبد الناصر وأتت أغلبها من الدول العربية الراديكالية، وبعض الكتابات الغربية، على سبيل المثال مقالات «اريك رولو» فى «الموند» بعنوان: «الاخوان المسلمون أربعون سنة من الجهاد» والتى أدان فيها الإخوان إدانه واضحة: نشرة المعلومات بتاريخ ١٩٦٦/٩/٣ .

الفصل الرابع

النظام السياسى والمؤسسات الدينية

مقدمة :

تناول البحث فى الفصل السابق دراسة العلاقة بين النظام السياسى وجماعة الإخوان المسلمين وهى العلاقة التى غلب عليها طابع الصدام والمواجهة ، ومن ثم كان طبيعيا أن يحدث صداما ١٩٥٤ ، ١٩٦٥ ، وما خلفهما من نتائج فكرية وسياسية مؤثرة سواء على مستوى الفهم العام لطرق العلاقة لوظيفة الدين فى علاقته بالدولة ، أو على مستوى الحركة السياسية لهما إبان الصدامين وبعدهما .

ويتناول هذا الفصل طبيعة وميكانزمات العلاقة بين النظام السياسى الناصرى والمؤسسات الدينية الرسمية ، وكذا لموقف النظام إزاء بعض قضايا التطور الاجتماعى ، فإذا كانت هناك مؤسسات دينية غير رسمية تمثلت فى حركة الإخوان المسلمين فقد وجدت مؤسسات دينية رسمية استحدثها النظام السياسى أو كانت قائمة كالأزهر ، وقام بتطويرها وظيفيا بما يتلاءم واهدافه ، ويتطلب ذلك دراسة مدركات وسياسات النظام السياسى إزاء هذه المؤسسات بخصوص قضية التنمية وكذا لسياسات النظام تجاه هذه المؤسسات وردود الفعل لهذه السياسات ، وأخيرا تحليل رؤية وموقف النظام السياسى تجاه بعض قضايا التطور الاجتماعى المهمة كالتعليم والأحوال الشخصية ، وبصفة عامة اتسمت سياسة الدولة إزاء المؤسسات الدينية الرسمية بالسعى إلى وضع هذه المؤسسات تحت سيطرة الدولة وأن تكون سياساتها ضمن التوجهات الرئيسية للنظام وسعت إلى تحقيق هذا الهدف من خلال عدة أساليب هى :

١ - **أسلوب الإلغاء أو التطوير لمؤسسات قائمة** : وتمثل ذلك فى عدة نماذج منها القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ الخاص بإلغاء المحاكم الشرعية والمجالس المالية القبطية ، وقانون اعادة تنظيم الأزهر رقم ٦٠٣ لسنة ١٩٦١ وأخيرا قانون إلغاء الوقف الأهلى عام ١٩٥٥ الذى تم تبريره بدعوى استثمار الإمكانات والأراضى غير المستغلة ، وتحويلها إلى أعمال التنمية وخاصة مشاريع الإسكان والبنوك وغيرها[١] .

٢ - **إنشاء مؤسسات جديدة** : ومع تطوير الأوضاع السياسية والاجتماعية ظهرت وظائف جديدة ومهام جديدة شعر النظام السياسى أن المؤسسات الدينية القائمة غير قادرة على الوفاء بها ، ومن ثم استلزم الأمر انشاء هيئات مستحدثه للوفاء بها ، من أول هذه الهيئات المؤتمر الاسلامى الذى أنشىء بعد لقاء عبدالناصر بالملك سعود عام ١٩٥٤ ، وأختير أنور السادات سكرتيرا عاما له ، وكان من نشاطه توثيق العلاقات بين مصر والمنطقة العربية والإسلامية وتأكيد البعد الإسلامى فى سياسة مصر الخارجية وفى مواجهة سياسة الأحلاف التى كانت قد بدأت فى الظهور بعد ذلك على شكل حلف بغداد[٢] .

ثم أنشىء المجلس الأعلى للشئون الإسلامية فى عام ١٩٦٠ وامتد نشاطه إلى جميع أرجاء العالم الإسلامى والوطن العربى بهدف التعريف بالإسلام وإحياء التراث الإسلامى ، وقد نشر المجلس موسوعة جمال عبدالناصر للفقه الإسلامى وأصدر سلسلتين شهريا الأولى (دراسات فى الإسلام) ، والثانية (كتب إسلامية) ، كما أصدر أيضا مجلة شهرية باسم (منبر الإسلام) باللغات العربية والانجليزية والفرنسية والأسبانية ، ولقد جمع المجلس القرآن جمعا صوفيا ، وأوفد بعثات الوعظ والإرشاد وتعليم اللغة العربية وساهم فى إنشاء المراكز الإسلامية فى أماكن عدة من العالم[٣] .

---

(١) د . حسن حنفى : الدين والتنمية فى مصر ، مصدر سابق ، ص ١٩٩ .
(٢) Ali E. Hillal Dessouki, The Limts of Instrumentalism. op, cit, P, 7.
(٣) د . حسن حنفى : مصدر سابق ، ص ٢٠٣ .

وابتداء من يونيو عام ١٩٦٠ حتى يوليو ١٩٦٠ فقد تم توزيع « أربعة ملايين نسخة من المطبوعات على العالم الإسلامى وثمانية آلاف نسخة من القرآن المرتل وسبعمائة ألف اسطوانة صلاة فضلا عما تم توزيعه داخل البلاد »[٤] وتم تقسيم المجلس الأعلى للشئون الإسلامية الى عدة لجان هى : لجنة التعريف بالإسلام ، ولجنة إحياء التراث الاسلامى ولجنة الخبراء ثم لجنة إحياء مصادر وكتب السنة ، فاللجنة العامة للقرآن والسنة واخيرا لجنة تجديد مبادىء الشريعة الإسلامية .

من الناحية السياسية استخدمت الدولة المجلس لأداء دورين : أولهما : أن يكون بمثابة اللسان الإسلامى باسم الثورة فى الخارج والقيام بوظيفة اتصالية وإعلامية بين الثورة والبلاد الآخرى ، وثانيهما : إضفاء التبرير الإسلامى على أنشطة الدولة داخليا ، لذلك كان المجلس يخضع بشكل مباشر لرئاسة الجمهورية ، ولم يكن انتماؤه لوزارة الاوقاف إلا اسما . ولعل فى تولى أحد الضباط الأحرار وأحد أعضاء مجلس قيادة الثورة لرئاسة المجلس ما يشير إلى دلالته السياسية الرسمية . كما تتبدى الأهمية السياسية لهذا المجلس فى الكتب والمؤلفات الإسلامية والسياسية التى أصدرها والتى عبرت عن الطبيعة الفكرية التى سيطرت على المجلس فى هذه الفترة من فترات المد الثورى ، وهذا يدلل على كيفية استخدام النظام السياسى للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية كأداة سياسية تخدم أهدافه التحديثية والثورية[٥] .

٣ ـ التوجيه السياسى للمؤسسات القائمة : قامت الدولة بهذا الدور مع الطرق الصوفية ـ التى سيرد الحديث عنها فى المبحث الثالث ـ ومع البرامج الدينية فى ميادين الثقافة وأجهزة الإعلام وأيضا إعادة التوجيه

---

(٤) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(٥) من نماذج هذه الكتب والدراسات (الميثاق الوطنى ـ شريعة الله ـ شريعة العدل ـ وحدة الهدف قبل وحدة الصف ـ المرحلة الجديدة ـ دراسات فى الميثاق ـ رسالة إلى اليمن ـ اخوان الشيطان ـ وثيقة للتاريخ ـ الحلف الإسلامى ـ دراسات فى الإسلام ـ الإسلام والمذاهب الاقتصادية ـ اشتراكية الإسلام ـ اشتراكية الغرب ـ مجتمعنا الجديد والشريعة الإسلامية ـ الفرد فى المجتمع الإنسانى ـ المساواة فى الإسلام والمدنية الغربية ـ الاشتراكية العربية فى حدود الإسلام ـ العمل فى الميثاق ـ الإسلام والتحرر من الجوع) .

الفكرى لأئمة المساجد وخاصة فى خطب الجمعة من خلال وزارة الأوقاف ؛ فبالنسبة للبرامج الدينية فى ميادين الثقافة وأجهزة الإعلام فقد تمت على مستوى الإذاعة الدينية ومستوى المجلات والجرائد والنشرات ، ثم مستوى المحاضرات والاجتماعات .

الدينية الرسمية ؛ فقامت الدولة بإنشاء محطة خاصة بالقرآن الكريم بدأت إرسالها فى ٣١ ـ ٣ ـ ١٩٦٤ ، واستمر إرسالها من ٦٤ ـ ١٩٦٥ حتى ٦٦ ـ ١٩٦٧ بمعدل ١٤ ساعة يوميا ، كما أذيعت برامج دينية خاصة ، وشارك المسئولون فى الأعياد وصلوات الجمعة فى المناسبات الدينية كعيد الفطر وعيد الأضحى والمولد النبوى الكريم وفى الاحتفالات والمواكب الرسمية .

وفى رأى البعض كان الهدف من وراء هذا السلوك هو إضفاء الشرعية الدينية على القيادة السياسية بمشاركتها للجماهير فى شعائرها الدينية (٦) ويدللون أيضا على هذا بمناذج أخرى عديدة مثل إنشاء دور القرآن (٧) وعلى مستوى الدوريات والنشرات ساهم النظام السياسى فى خلق ما يمكن تسميته بالقطاع العام الثقافى ، حيث أنشىء عديد من دور النشر التى تولت نشر التراث الإسلامى كالدار القومية للطباعة والنشر ، كما خصصت الصحف اليومية صفحات خاصة للدين من كل أسبوع وهو التقليد الذى استمر بعد ذلك .

وعلى مستوى الاجتماعات الدينية الرسمية قام مكتب الشئون الدينية بالاتحاد الاشتراكى العربى بمهمة مماثلة ، وتمثلت فى إعداد البحوث المختلفة عن العلاقة بين الدين والاشتراكية من النواحى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية حتى يقتنع كل فرد بأن الاشتراكية لا تتنافى مع تعاليم الاسلام ، وكذلك التصدى لمن يستخدمون الدين فى نقد التطورات الثورية التى أحدثها النظام الناصرى .

---

(٦) د . حسن حنفى ، مصدر سابق ، ص ٢٠٨ .

(٧) كنموذج لهذا قيام السيد / حسين الشافعى نائب رئيس الجمهورية بانشاء دار القرآن فى ١٤ ـ ٣ ـ ١٩٦٤ والتى خصصت لها ميزانية ١٥٠ الف جنيه لنشر التراث القرآنى .

وفى مجال التوظيف السياسى ـ أيضا ـ كان المكتب يعقد اجتماعات أسبوعية مع علماء الإسلام من مفتشى المساجد وأئمتها ورجال الوعظ والارشاد ومشايخ أروقة البحوث الإسلامية والمهتمين بالمسائل الدينية من أساتذة الجامعات وغيرهم من العلماء والمثقفين ورجال الدين المسيحى وذلك لشرح المفاهيم الاشتراكية والتنموية والرد على معارضيها ، كما كان المكتب يعقد اجتماعات عامة بأكبر عدد ممكن من علماء المسلمين ورجال الدين المسيحى ، بالإضافة إلى عدة اتصالات فردية عن طريق زيارات لكبار رجال الازهر والأوقاف والبطريركية القبطية وبعض الجمعيات الإسلامية ، واتجه المكتب إلى تنظيم المحاضرات وتوزيع النشرات التى تربط بين الدين وقضايا المجتمع بوجه عام ، وكان يركز على المناسبات الدينية المهمة لتنظيم هذه المحاضرات [٨] .

أما بالنسبة للتوجيه الفكرى لأئمة المساجد فيلاحظ فى الفترة الناصرية زيادة اهتمام الدولة بإنشاء المساجد التى وصل عدد ما أنشىء منها بعد قيام الثورة من خلال وزارة الأوقاف الى ١٥٠٠ مسجد جديد [٩] ، وفى مجال التوجيه السياسى للأئمة قامت الوزارة بإرسال نماذج من الخطب الدينية إلى أئمة المساجد بهدف الإشراف الفكرى على دور العبادة بحكم تأثيرها المباشر على قطاعات عريضة من المواطنين ، وكان يغلب على هذه الخطب نوعان من الموضوعات : الموضوعات التقليدية مثل الطهارة والصلاة والايمان ، والموضوعات السياسية ذات الصلة بالمعارك السياسية وقضايا التنمية التى يواجهها المجتمع .

واتجهت الإدارة العامة للدعوة بوزارة الأوقاف أيضا إلى إصدار سلسلة دينية باسم مكتبة الإمام تتضمن نماذج من خطب الجمعة المذاعة ونشرات الدعوة الدينية ، كما أصدرت الوزارة عدة نشرات عن العدالة والمساواه فى الإسلام وتعبئة جميع القوى لإحراز النصر ، وقداسة العمل

---

(٨) د . حسن حنفى : مصدر سابق ، ص ٢٠٩ .
(٩) المصدر السابق : ٢٠١ .

فى الإسلام وتأمين حقوق العاملين ، والإسلام والعلم . كما قامت الوزارة بإصدار نشرات خاصة أخرى عن الثورة فى الإسلام وعن الشورى ، ومن الملاحظ زيادة الموضوعات ذات الطبيعة الثورية فى الفترة من ١٩٥٨ حتى ١٩٦٧ ، وامتلأت نشرات وزارة الأوقاف ونشرة الاشتراكى التى كانت تصدر عن أمانة الدعوة والفكر بالاتحاد الاشتراكى بهذا النمط من الموضوعات الدينية ، ولكن بعد عام ١٩٦٧ غلبت على الخطب والتوجيهات الخاصة بها سمة الروحانية والاعتدال ووجود نوع من النقد الذاتى للمرحلة السابقة ، وغيرها من المفاهيم العامة التى تأثرت بأحداث الهزيمة .

ويتضح من هذا العرض للخصائص العامة التى ميزت سياسة الدولة تجاه المؤسسات الدينية الرسمية أن هذه السياسة تراوحت بين إلغاء بعض هذه المؤسسات وتطوير البعض الآخر ثم إنشاء مؤسسات جديدة ، وأخيرا توجيه أدوات الإعلام المختلفة بما يتمشى مع التوجهات الداخلية والخارجية للنظام ، وهى الصورة التى تتضح أكثر بتفصيل كل ما سبق فى المباحث التالية :

المبحث الأول : قانون إلغاء المحاكم الشرعية والمجالس المالية .

المبحث الثانى : قانون تطوير الأزهر رقم ٦٠٣ لسنة ١٩٦١ .

المبحث الثالث : علاقة النظام السياسى بالطرق الصوفية .

المبحث الرابع : علاقة النظام السياسى ببعض قضايا التطوير الاجتماعية ذات الأبعاد الدينية .

الغاء المحاكم الشرعية والمجالس الملية

ترتب على الرغبة فى التجديد لدى النظام السياسى فى مصر خلال السنوات الأولى من الفترة موضع البحث مجموعة من التحولات السياسية والاجتماعية المهمة والتى كان منها إلغاء المحاكم الشرعية والملية بالقانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ وإحالة الدعاوى التى تكون منظورة امامها الى المجالس الوطنية ، وذلك تأكيدا لمفهوم التكامل القومى ولتذويب عدد من المؤسسات التقليدية التى كانت تعوق عملية التوحد القومى ، بين الطائفتين الرئيسيتين فى المجتمع المصرى : المسلمون والأقباط[١٠] ولقد صدر القانون فى سبتمبر عام ١٩٥٥ عن مجلس قيادة الثورة ، وسوف يتم تناوله فى بندين ، أولهما يتصل بتحليل مضمون القانون ، وثانيهما بالتبرير الرسمى له .

١ - **تحليل القانون** : يمكن تحليل القانون من خلال ثلاث زوايا :

الزاوية الأولى : وتتعلق بعملية الإحالة للقضايا القديمة التى كانت منظورة أمام هذه المحاكم والتى تنتهى فاعليتها مع نهاية ديسمبر ١٩٥٥ فلقد رتب نص الإلغاء للمحاكم الشرعية والمجالس الملية فى المادة ١ من القانون ضرورة أن تحال الدعاوى التى تكون منظورة أمام محكمة

(١٠) طارق البشرى : المسلمون والأقباط فى اطار الجماعة الوطنية ، مصدر سابق ، ص ٦٧٤ .

الاستئناف الوطنية ، التى تقع فى دائرتها المحكمة الابتدائية التى أصدرت الحكم المستأنف ، وتؤكد هذا أيضا مادة ٢ منه[١١] .

كذلك تحال ـ وفقا للمادة ٣ ـ القضايا التى تكون منظورة أمام المحاكم الكلية إلى المحكمة الابتدائية الوطنية المختصة وتحال الدعاوى المنظورة أمام المحاكم الجزئية الشرعية أو الملية الى المحاكم الجزئية أو الابتدائية الوطنية المختصة .. أى أن الاختصاص الذى ترفع إليه هذه الدعاوى يصير إلى المحاكم الوطنية ابتداء من أول يناير ١٩٥٦ (مادة ٣) .

أما الزاوية الثانية : فتتصل بأحكام نظام المرافعات واختصاصات المحاكم الوطنية ، فبالنسبة لأحكام قانون المرافعات نص القانون على ضرورة اتباع ذات الإجراءات المتعلقة بمسائل الأحوال الشخصية والوقف التى كانت من اختصاص المحاكم الشرعية أو المجالس الملية عدا الأحوال التى وردت بشأنها قواعد خاصة فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو القوانين الأخرى المكملة لها (مادة ٥) .

وبالنسبة لأحكام المنازعات ؛ فينص القانون (مادة ٦) على أن تصدر الأحكام المتعلقة بالأحوال الشخصية والوقف التى كانت أصلا من اختصاص المحاكم الشرعية طبقا لما هو مقرر فى المادة ٢٨٠ من ترتيب المحاكم المذكورة ، وبالنسبة للمنازعات المتعلقة بالأحوال الشخصية للمصريين غير المسلمين والمتحدى الطائفة والملة الذين لهم جهات قضائية ملية منظمة وقت صدور هذا القانون فتصدر الأحكام فى نطاق النظام العام طبقا لشريعتهم ، ويفصل القانون هذا الجانب من فض المنازعات والمتعلق بغير المسلمين بقوله : « لا يؤثر فى تطبيق الفقرة الثانية من المادة المتقدمة تغيير الطائفة أو الملة بما يخرج أحد الخصوم عن وحدة طائفية إلى أخرى أثناء سير الدعوى إلا إذا كان التغيير إلى الاسلام فتطبق الفقرة الأولى من المادة السادسة من هذا القانون » (مادة ٧) .

---

(١١) وزارة العدل : النشرة التشريعية سبتمبر ١٩٥٥ (القاهرة ، بولاق ، المطبعة الاميرية) نقلا عن : الوقائع المصرية بتاريخ ٢٤ سبتمبر ١٩٥٥ ، العدد ٧٣ مكرر ، ب .

ويفصل القانون اختصاص المحاكم الجزئية الوطنية بنصه فى (مادة ٨) على أن هذه المحاكم تختص بالمنازعات المتعلقة بالأحوال الشخصية طبقا لما هو مبين فى لائحة ترتيب المحاكم عدا دعوى النسب.فى غير الوقف والطلاق والخلع والمبادأة والفرقة بين الزوجين بجميع أسبابها المشار إليها فى المادة السادسة من اللائحة فإنها تكون من اختصاص المحاكم الابتدائية وتختص المحاكم الابتدائية ومحاكم الاستئناف وفقا لما هو مبين فى المواد ٨ ، ٩ ، ١٠ من اللائحة .

الزاوية الثالثة : وتتعلق بأوضاع القضاة والمحامين داخل هذه المحاكم حيث ينص القانون على أنه ابتداء من يناير ١٩٥٦ يلحق قضاة المحاكم الشرعية على اختلاف درجاتهم بالمحاكم الوطنية أو نيابات الاحوال الشخصية أو الادارات الفنية بالوزارة ، وذلك بقرار يصدر من وزير العدل وفـــق قانون خاص بتنظيم شئون رجال القضاء الشرعى المنقولين إلى لمحاكم الوطنية (مادة ٩) .

أما بالنسبة للمحامين فنص على أنه : استثناء من أحكام القانون رقم ٩٨ لسنة ١٩٤٤ الخاص بالمحاماة أمام المحاكم الوطنية يجوز للمحامين المقبولين للمرافعة أمام المحاكم الشرعية الحضور فى الدعاوى التى كانت تدخل فى اختصاص تلك المحاكم أمام المحاكم الوطنية على أن يقتصر حضور كل منهم على الدرجة التى هو مقبول للمرافعة أمامها فى المحاكم الشرعية ، وللمحامين المقبولين أمام المحكمة العليا الشرعية المرافعة أمام محكمة النقض أيضا فى الدعاوى المشار اليها ، ويصدر قانون خاص بتنظيم قيدهم فى الجدول وحقوقهم وتأديبهم وما إلى ذلك (مادة ١٠) .

ونص القانون على وجوب تنفيذ الأحكام الصادرة فى مسائل الأحوال الشخصية وفقا لما هو مقرر فى لائحة الإجراءات الواجب اتباعها فى تنفيذ أحكام المحاكم الشرعية الصادرة فى ١٤ أبريل ١٩٠٧ (مادة ١٢) ، كما نص على إلغاء كافة التشريعات التى سبقته بخصوص هذا الموضوع

(مادة ١٣)[١٢] وتنفيذ الوزراة كل فيما يختصه من هذا القانون (مادة ١٤) .

٢ ـ التبرير الرسمي للقانون : إن تحليل الأوضاع السياسية والاجتماعية التى عاشتها مصر إبان إصدار هذا القانون ، يشير بأن صراعا على السلطة كان قد حسم إلى أحد فريقى الثورة بعد ثلاث سنوات من قيامها وهو الفريق الذى يتزعمه عبدالناصر وأن صراعا آخر مع قوة سياسية مناوئه هى الإخوان المسلمون قد حسم لصالح نفس الفريق ، وأن عملية الجلاء للقوات البريطانية كانت على وشك الانتهاء وإرهاصات المواجهة مع الغرب من خلال الحديث عن صفقة تشيكية للأسلحة وعن احتمالات تأميم شركة قناة السويس ، كانت قد بدأت فى الظهور .

وفى ضوء هذه التطورات والأوضاع المتصاعدة أتى القانون السابق ليقدم نفسه كتطور سياسى مهم فى سياق الأوضاع المحيطة ، حيث عبر عن ثلاثة توجيهات وأهداف وطنية تضمنها التفسير الرسمي للقانون فى شكل مذكرة إيضاحية سيقت كمبرر لقانون الإلغاء[١٣] ، وهذه الأهداف هى تأكيد سيادة الدولة الوطنية ، ووحدة النظام القانونى الكاملة ، وإصلاح الأخطاء والعيوب التى لحقت بنظام القضاء .

(أ) فبالنسبة لتأكيد سيادة الدولة الوطنية ، فتذهب المذكرة إلى القول بأنه على العكس مما تقضى به قواعد القانون العام ، أن تكون سيادة الدولة تامة ومطلقة داخل بلادها كما تقضى بأن يخضع جميع السكان على اختلاف

---

(١٢) حدد القانون هذه التشريعات فيما يلى :
ـ المادة ١٦ من قانون نظام القضاء ـ المواد : ١ ـ ٤ ، ١١ ـ ١٩ ، ٢٩ ـ ٥١ ، ٥٣ ـ ٩٧ ، ١٠٠ ـ ١٣٦ ، ١٣٨ ـ ١٧٨ ، ١٨٠ ، ١٨٢ ـ ٢٧٩ ، ٣٢٨ ـ ٣٤٢ ، ٣٤٨ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية الصادر بها المرسوم بقانون رقم ١٨ لسنة ١٩٣١ .
ـ احكام الامر العالى الصادر بتاريخ ١٤ مايو ١٨٨٣ والمعدل بقانون ٩ لسنة ١٩٢٧ والخاص بلائحة ترتيب واختصاصات مجلس الاقباط الارثوذكس .
ـ الامر العالى الصادر فى اول مارس ١٩٠٢ بشأن الانجليين الوطنيين .
ـ والقانون رقم ٢٧ الصادر فى نوفمبر ١٩٠٥ بشأن الارمن الارثوذكس .
ـ القانون رقم ٨ لسنة ١٩١٥ وجميع الأوامر العالية والقرارات الاخرى المخالفة لهذا القانون .
(١٣) المذكرة التفسيرية لقانون الغاء المحاكم الشرعية والمجالس الملية ، وزارة العدل ، مصدر سابق ص ٢٣٥٢ ـ ٢٣٥٨ .

جنسياتهم لقوانين البلاد ومحاكمها ولجهة قضائية واحدة بصرف النظر عن نوع المسائل التى تتناولها خصوماتهم أو القوانين التى تطبق عليها ، فإن الحال فى مصر كانت على النقيض ، فجهات القضاء فى مسائل الأحوال الشخصية بالنسبة للمصريين أنفسهم بقيت متعددة ، وكل جهة تطبق قوانينها على قضائها رغم أن الدولة قد استردت سلطانها القضائى بالنسبة للأجانب فأصبحت المحاكم الوطنية هى فى جميع منازعاتهم حتى ما يتعلق منها بأحوالهم الشخصية .

(ب) أما بالنسبة لوحدة النظام القضائى فتشير المذكرة إلى الثنائية التاريخية الخطيرة لهذا النظام ومردوداتها ذلك أن مصر ورثت نظام تعدد جهات القضاء فى مسائل الاحوال الشخصية عن الماضى ؛ فقامت المحاكم الشرعية والقضاء الملى ثم تعددت جهات القضاء الملى فأصبح لكل طائفة قضاؤها وقوانينها وإجراءاتها الخاصة مما أدى الى الفوضى والإضرار بالمتقاضين ، حيث استتبع تعدد جهات القضاء رغبة كل جهة فى توسيع دائرة اختصاصها والاعتداء على سلطة غيرها خصوصا مع عدم وجود حدود دقيقة أو ثابتة الاختصاص لكل منها ، وتدلل المذكرة على ذلك بأن المرجع العام فى تحديد ولاية محاكم الطوائف هو أحكام الخط الهمايونى الصادر فى الدولة العثمانية عام ١٨٥٦ ، وبعض القوانين العثمانية الأخرى التى لم تكن فى صياغتها وليدة حرص على أن توفى الوضوح والأحكام ، وإنما كانت فى حقيقتها ثمرة تجهيل اقتضته ظروف السياسة وكانت النتيجة هى تنازع المحاكم بينها وتعدد الأحكام التى تصدر فى النزاع الواحد وبقى المتقاضون يستعدون محكمة على أخرى وظل مصير الحقوق رهينا بهوى الظروف .

وفى مجال التأكيد على سلبيات هذا الوضع القانونى التعددى تشير المذكرة إلى أنه بعد أن ألغيت الامتيازات التى كان يتمتع بها الرعايا الأجانب وبعد أن أصبحوا يخضعون لنظم التقاضى العادية أمام المحاكم الوطنية ، فإن من الشذوذ بمكان أن يظل الوطنيون من أهل البلاد المنتمون إلى الطوائف الملية غير الإسلامية محتفظين باستثناءات قضائية كانت فى

كثير من الحالات عنوانا على الفوضى ، وعدم النظام[١٤] وأنه لا يتفق مع السيادة القومية فى شيء أن تصدر أحكام فى ألصق المسائل بذات الإنسان من جهات قضائية غير مسئولة ولا مختارة من جانب الحكومة ، أو أن تكون تلك الجهات خاضعة لهيئات أجنبية تباشر أعمالها خارج حدود البلاد كما هى الحال بالنسبة لبعض الطوائف التى يرفع الطعن فى أحكامها إلى محكمة « روما » وليس أقل من كل أولئك مساسا بالسيادة أن يلى القضاء فى بعض المجالس الطائفية أجانب لا يعرفون لغة المتقاضين ويصدرون أحكامهم بين المصريين بلغة غير لغتهم[١٥] .

(ج) أما بالنسبة لعيوب النظام القضائى فتذهب وجهة النظر الرسمية إلى القول بأنه قد استفاضت الشكوى من حال قضاء الأحوال الشخصية وندد بها المتقاضون منوهين بوجه خاص بإنتفاء الحد الأدنى من عوامل التيسير وضمانات التقاضى ، فللطوائف غير الإسلامية أربعة عشر مجلسا بعضها لا ينعقد للقضاء إلا فى فترات متباعدة أو فى أمكنة بعيدة عن إقامة المتقاضين ، وفى ذلك من العنت والإرهاق ما يجعل التقاضى عسيرا على بعض الناس ، والقواعد الموضوعية التى تطبقها أكثر المجالس فيما يطرح عليها من الأقضية غير المدونة وليس من اليسير أن يهتدى اليها عامة المتقاضين وهى مبعثرة فى مظانها بين متون الكتب السماوية وشروح وتأويلات لبعض المجتهدين من رجال الكهنوت مبعثرة فى كتب لاتينية أو يونانية أو عبرية أو سريانية أو ارمينية أو قبطية لا يفهمها غالبية المتقاضين[١٦] .

والأخطر من هذا أن القواعد المتعلقة بتشكيل المحاكم الطائفية وإجراءات الترافع ونظر الدعاوى وتحرير الأحكام وطريق الطعن فيها لا تنظمها وحدة ولا يتوافر لها الاستقرار ، ونفقات التقاضى لا تنتهج فيها المجالس منهجا واحدا بل إن الكثير منها لا يمثل نظاما محددا فى هذا

(١٤) المصدر السابق ، ص ٢٣٥٤ .
(١٥) نفس المصدر .
(١٦) نفس المصدر ، ص ٢٣٥٥ .

الشأن ، وليس لأكثر هذه المجالس أقلام كتاب منظمة أو سكرتارية تعينها على أداء مهمتها ، وما من شك فى أن تلك الحال تدعو الى تزعزع الثقة بأحكام القضاء وإرهاق المتقاضين .

إزاء هذا الموقف ـ كما تقول المذكرة ـ الذى يكتنفه الشذوذ من كل جانب ـ وأمام تلك الفوضى التى استفحلت آثارها ، تعددت محاولات الإصلاح الجزئية التى لم يكتب لها النجاح بسبب ما قام أمامها من عقبات . وبقيت هذه الحالة وليس لها من ضحايا إلا المتقاضون انفسهم وسيادة البلاد . ولما كانت الثورة قد قامت لتحقيق أهداف البلاد فى الإصلاح والقضاء على الفساد فى شتى نواحيه فإن العقبات المتقدمة ما كانت لترد الحكومة عن أداء واجبها ـ كما تذهب المذكرة ـ فى اقامة صرح القضاء ، وهى مطالبة بتوافر سبل التقاضى لجميع رعاياها .

دون تفريق أو تحيز ، وذلك وفق ما يقتضى النهوض بأعباء الإصلاح ولو لم يصادف هوى البعض وإلا فإن على الحكومة أن تسلم بوجود هيئات قضائية داخل الدولة تملى عليها إرادتها أو تناهض سياسة الإصلاح فيها أو تتحكم فى طرق الإصلاح .

لكل هذا رأى النظام السياسى إزاء ما هو مشهود من عيوب نظام القضاء فى مسائل الأحوال الشخصية أن يعالج الأمر علاجا حاسما ومحققا فيه الإصلاح بتوحيد نظام القضاء والمحافظة على الحقوق وصيانتها وتوزيع العدالة توزيعا يظفر بثقة المتقاضين ويضع حدا للحالة المتقدمة وهى تمس الإنسان فى أدق المشاعر والعائلات فى أدق العلاقات ، وتؤثر فى أخلاق الأفراد والمجتمع(١٧) .

وعليه قام النظام بإصدار هذا التشريع الجديد على نحو يكفل ـ كما تقول المذكرة ـ توحيد جهة القضاء بالنسبة للمواطنين جميعا بجعل حل هذه المنازعات من اختصاص القضاء الوطنى واحترام ولاية القانون الواجب التطبيق ، حتى لا يكون هناك إخلال بحق أى فريق من المصريين

---

(١٧) نفس المصدر ، ص ٢٣٥٤ ـ ٢٣٥٥ .

مسلمين أو غير مسلمين فى تطبيق شريعة كل منهما ، ويلاحظ أنه لم تظهر أية معارضة من جانب رجال الدين ، بل على العكس قام شيخ الأزهر مع بعض المشايخ بتهنئة عبد الناصر على أخذه هذه الخطوة التحررية نحو إصلاح النظام القانونى فى مصر[١٨] .

---

(١٨) د . حسن حنفى ، الدين والتنمية فى مصر ، مصدر سابق ، ص ١٩٦ .

قانون اعادة تنظيم الأزهر

لعب الأزهر الشريف دورا سياسيا بارزا فى التاريخ المصرى بالإضافة إلى رسالته الفكرية والحضارية. ومر هذا الدور بمرحلتين ، أولاهما : قبل عصر محمد على ، حين كان الأزهر يتمتع بدرجة كبيرة من الاستقلال عن السلطة السياسية ، وكان له نظامه الدراسى الخاص الذى تقرره هيئة علمائه وشيخه الذى يختار بمعرفة هذه الهيئة ومصادر تمويل نشاطه العلمى المستقلة التى تستمد من الأوقاف التى أوقفها السلاطين وبعض الأثرياء عليه وحددوا فى حجج وقفها كيفية التصرف فى ريعها وتولى العلماء ادارتها دون تدخل من جانب الحكام[١٩] .

وثانيتهما : تبدأ مع قدوم الحملة الفرنسية وتتضح أكثر مع تولى محمد على للحكم من خلال تعضيد رجال الأزهر له بعد بروز قوتهم السياسية واجبارهم للسلطان العثمانى على تحقيق مطالبهم بتولية محمد على ، ولكن الأخير لا يلبث أن ينتزع الدور السياسى لهذه المؤسسة من خلال تأكيد تبعيتها للدولة ماليا ، بنزع إشراف العلماء على أوقافه ، وبالتدخل فى اختيار شيخ الأزهر عن طريق التأثير على هيئة العلماء التى تتولى انتخابه وخاصة

(١٩) د . محمد رجب البيومى : الأزهر بين السياسة وحرية الفكر (القاهرة ، دار الهلال ، ١٩٨٣) ص ٧ ـ ٢١ .
انظر كذلك د . احمد شلبى : الأزهر بين الماضى والحاضر والمستقبل ، مجلة التصوف الإسلامى ، (تصدر عن مشيخة الطرق الصوفية بالقاهرة العدد ٤٩ مارس ١٩٨٣) ص ٢١ .
ـ د . رءوف عباس : الدور الوطنى ، للأزهر ، الأهرام ، بتاريخ ٢٧ / ٣ / ١٩٨٣ ص ٧ .

أن ممارسة الشيخ لصلاحياته تحتاج إلى تصديق الدولة على اختياره ، ثم أصبحت الدولة هى التى تتولى تعيين شيخ الأزهر من بين العلماء الذين تثق فى ولائهم لمن يجلس فى سدة الحكم ، وبذلك فقد الأزهر استقلاليته وتم تحجيم دوره التقليدى ، وكان لإنشاء النظام التعليمى الحديث فى عصرى محمد على وإسماعيل أثره الداعم لهذا الاتجاه ، ومع نشأة الجهاز البيروقراطى الحديث أصبح المجال متسعا أمام خريجى النظام التعليمى المدنى الحديث لاحتلال مراكز البيروقراطية المصرية ، بينما ضاقت فرص الأزهريين فى نيل نصيب منها .

على الرغم من هذا كان للأزهر دور سياسى واضح فى الفترات التاريخية التى عاصرت التحدى الإسلامى للنموذج الغربى ، فكانت تحركات جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ذات إطار سياسى يرتكز على الأزهر ، وكان موقف الأزهر إبان الثورة العرابية واضحا فى تأييد زعمائها ، بل وخرج رجالها وفى مقدمتهم عرابى من الأزهر وكان والده ولمدة عشرين عاما أحد علماء الأزهر(٢٠) . واحتضن الأزهر ثورة ١٩١٩ وخرج الأزهريون يطالبون بالاستقلال وبالوحدة الوطنية وكان فى مقدمتهم : مصطفى القاياتى ومحمود أبو العيون وعبد ربه مفتاح ومحمد عبد اللطيف دراز وعلى سرور الزنكلوتى(٢١) وتعددت مواقف الأزهر الوطنية وخاصة فى أحداث الكفاح الوطنى ضد الأجنبى ، ويصل البعض من استعراض المواقف السياسية للأزهر إلى القول بأنه عندما تكون المواجهة مع الأجنبى فإن رجال الأزهر ينضمون إلى قوى الثورة الوطنية ، ولكنهم يخرجون عندما تكون المواجهة مع الحاكم بهدف الثورة والتغيير الاجتماعى(٢٢) .

ويذهب أصحاب هذه النظرة إلى أنه للاعتبارات الخاصة بالتمويل وسطوة السلطة السياسية فى مواجهة الأزهر فإن الدور السياسى للأزهر يبرز عندما تكون المواجهة مع أجنبى يتفق عليه الجميع بما فيهم السلطة

---

(٢٠) د . محمد رجب البيومى : الأزهر بين السياسة وحرية الفكر ، مصدر سابق ، ص ٦٨ .
(٢١) المصدر السابق ، ص ٩١
(٢٢) د . عاصم الدسوقى : مصدر سابق ، ص ٨٧

السياسية ، ويغيب هذا الدور عندما تكون المواجهة نحو الداخل ، أى السلطة السياسية .

وفى الفترة السابقة مباشرة لقيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ أسهم الأزهر بأشكال مختلفة فى دعم النظام السياسى من خلال إضفاء سمة الشرعية عليه ، تبدى هذا من ناحية فى استمرار المساندة والتأييد فور تولى المنصب الجديد لشيخ الأزهر ، وذهابه إلى سراى عابدين لتقديم الولاء والشكر قبل الذهاب لتسلم مهام المنصب[٢٣] .

ومن ناحية أخرى فى إحداث التعديل البنائى داخل الأزهر نفسه حيث تم تعديل المادتين ١٢٢ و ١٢٤ الخاصتين بانتخاب كبار العلماء بالأزهر من المرسوم بقانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٣٦ وأحيانا تأتى ناحية ثالثة تتمثل فى مبادرة النظام السياسى للاحتفال مع الأزهر ببعض مناسباته التاريخية مثل الاحتفال بالعيد الألفى للأزهر[٢٤] ، أو فى تحقيق بعض مطالبه الملحة كبناء دار للطباعة وإنشاء إدارة للدعاية الإسلامية ، أو وضع نظام جديد للمكتبة الأزهرية[٢٥] ولكن هذا لم يمنع من تمرد داخلى يحدث داخل هذه المؤسسة التاريخية ، يتواكب فى فاعليته مع حركة الشارع السياسى المصرى وقتئذ والحركة الوطنية يومئذ ، حيث يخرج الأزهريون فى مظاهرة احتجاج لتحقيق مطالبهم الوظيفية وكرامة الأزهر المهنية[٢٦] أدت إلى اقالة الشيخ عبد المجيد سليم الذى تضامن معهم ، والذى أدلى بحديث صحفى أعلن فيه أن الحرب ضد الأزهريين معناها حربا ضد الاسلام[٢٧] ولكن حتى هذه الانتفاضات ذات البعد المهنى ، لم تسلم من أن يتخللها تأييد ضمنى « لجلالة الملك » وأن تتعالى الهتافات لتدوى بحياته[٢٨] .

---

(٢٣) الأهرام بتاريخ ١٢ / ٥ / ١٩٥٠ .
(٢٤) الأهرام بتاريخ ٥ / ١ / ١٩٥١ .
(٢٥) الأهرام بتاريخ ٧ / ١ / ١٩٥١ .
(٢٦) الأهرام بتاريخ ٢٤ / ١ / ١٩٥١ .
(٢٧) الأهرام بتاريخ ٤ / ٩ / ١٩٥١ .
(٢٨) المصدر السابق .

وهو الأمر الذى يفسر عودة الشيخ عبد المجيد سليم بعد احالته للتقاعد بحوالى خمسة أشهر واحتفائه بذلك بذهابه إلى قصر عابدين ليقدم شكره للملك(٢٩)

وفى هذا السياق ، سوف يتم تناول مرحلة الإعداد لتنظيم الأزهر ثم قانون اعادة التنظيم ، فردود الفعل له ، وتقييمه .

١ ـ **الأزهر بعد الثورة : مرحلة الإعداد لإعادة التنظيم** : دخل الأزهر دائرة الاهتمام السياسى للنظام الجديد منذ الأيام الأولى له ، فنجد الأزهر يطالب باسترداد ثمن الهدايا التى أعطيت للملك السابق(٣٠) ونلمح تغييرات مباشرة فى مشيخته ، فيقال الشيخ عبد المجيد سليم ، ويعلن الشيخ الجديد عن تغيير برنامج شامل لإصلاح الأزهر(٣١) ويبدأ دور الأزهر السياسى مع النظام الجديد ، فتتغير القيادات أكثر من مرة ، ويتولى عبدالرحمن تاج مشيخة الأزهر خلفا للخضر حسين ، ويقال عبداللطيف دراز ، ويتولى صالح موسى شرف سكرتير الأزهر بدلا منه ، ويواكب تغيير القيادات ، تغيير آخر مقابل فى الاتجاهات والأدوار التى تناط بالأزهر ، وعليه يلاحظ أنه فى عنف الأزمة التى يواجهها النظام السياسى ، وصراع السلطة بين محمد نجيب وعبد الناصر يصدر شيخ الأزهر فتوى تقول بأن « الزعيم الذى يتعاون ضد بلاده ويخذل مواطنيه فإن الشريعة تقرر تجريده من شرف الوطن »(٣٢) وعليه تتجه السلطة الجديدة بالمقابل إلى إعلان إنشاء معاهد دينية جديدة للأزهر وإلغاء قيود ووظائف الوعاظ والمراقبين والمدرسين وزيادة ميزانية الأزهر(٣٣) .

ويتطور دور الأزهر ليتواكب مع الأحداث السياسية المهمة التى تعيشها مصر ، ليعلن تأييده لاتفاق الجلاء وللرئيس عبدالناصر ، ويؤكد أن

---

(٢٩) الاهرام بتاريخ ١٠ / ٢ / ١٩٥٢ .
(٣٠) الأهرام بتاريخ ٢٣ / ٨ / ١٩٥٢ .
(٣١) الأهرام بتاريخ ١٨ / ٩ / ١٩٥٢ .
(٣٢) الأهرام بتاريخ ١٧ / ٢ / ١٩٥٤ .
(٣٣) الأهرام بتاريخ ٢٣ / ٦ / ١٩٥٤ .

« صلابة وحدتنا على النضال والتضحية اخضعت المستعمر »[٣٤] ويتجادل دور الأزهر مع الأحداث السياسية داخل مصر ليعلن فى ١٥ / ٢ / ١٩٥٦ ، أول تعديل فعلى لقانون الأزهر بعد الثورة ، وهو الخاص بتعديل المواد ٧٥ ، ٧٦ و ١٠٤ من القانون الخاص بإعادة تنظيم الجامع الأزهر والتى تقضى بالتيسير على طلاب امتحانات النقل فى الأقسام الابتدائية والثانوية والخاصة بنشر الدعوة الإسلامية فى دول العالم ، وواكب هذا التعديل تعيين الشيخ محمود شلتوت وكيلا للأزهر ثم شيخا له ، وتعيين كمال الدين رفعت وزيرا لشئون الأزهر والمعاهد الدينية[٣٥] . وكان هذا قمة التشابك بين دور الأزهر السياسى ورغبة النظام السياسى فى الإشراف عليه .

وعلى المستوى الفكرى هيأت ساحة العمل السياسى والفكرى لاستقبال قانون اعادة تنظيم الأزهر بسلسلة من المقالات حول الأزهر ، بدأها الشيخ أحمد الشرباصى بمقال شامل يطالب فيه بضرورة إحداث ثورة فى الأزهر وما حول الأزهر[٣٦] ، ويرد عليه الشيخ عبد الحكيم سرور بأن هناك فعلا ثورة داخل الأزهر ، وبأن الأمل كبير فى رجال النهضة الحديثة فى جمهوريتنا العربية فى ألا يتخلف أساتذة الأزهر وموظفوه عن أقرانهم فى أية وزارة أو مصلحة[٣٧] . ثم دعوة صريحة بضرورة الالتفات إلى وضع المرأة فى الأزهر وإلى موقف الأزهر ورجاله وقوانينه منها ، وضرورة تغييرها جميعا حتى « نسمع أنهم لم يعودوا يرون فى دخولنا الأزهر طالبات أو محاضرات أو مدرسات ، إلا احياء لسنة كريمة وتقاليد راسخة »[٣٨] . وليعلن الأزهر بعد ذلك عن أن الأزهر سوف يدخل ميدان الفن ، حيث يقدم ٧٠ فنانا أزهريا عروضهم الفنية فى متحف الفن[٣٩] . ويعلن أيضا

---

(٣٤) الاهرام بتاريخ ٢٦ / ١٠ / ١٩٥٤ .
(٣٥) الاهرام بتاريخ ١٩ / ١٠ / ١٩٥٨ .
(٣٦) الاهرام بتاريخ ٣ / ١١ / ١٩٥٩ .
(٣٧) الاهرام بتاريخ ٩ / ١١ / ١٩٥٢ .
(٣٨) الاهرام بتاريخ ١٧ / ١١ / ١٩٥٩ ، كذلك مقال د . بنت الشاطىء " كلمة صريحة المرأة فى الأزهر " نفس العدد .
(٣٩) الاهرام بتاريخ ٢٧ / ٥ / ١٩٦٠ .

انتساب أول طالبة أمريكية مسلمة إلى الأزهر(٤٠) ثم تبدأ نغمة التغيير فى الظهور تدريجيا ، والاقتراحات تتزايد من قبل لجنة الشئون الدينية للأزهر ، وهى لجنة متفرعة من اللجنة الفنية الدائمة للمقترحات فى الاتحاد القومى ويرأسها كمال رفعت ، ثم يعلن قبل قانون إعادة التنظيم بأيام قليلة عن فتح الأزهر أبوابه لقبول الفتاة وتعيين المدرسات فى هيئة تدريس الفتيات وتخصص فصول خاصة بهم ثم تنظيم دراسات لرجال السلك السياسى وحملة المؤهلات العالية(٤١) .

وكانت جميعها تغييرات مهدت لإعلان النظام السياسى لقراره فى يونيو ١٩٦١ بالقانون الجديد لإعادة تنظيم الأزهر .

٢ ـ قانون إعادة تنظيم الأزهر رقم ٦٠٣ : فى ٢٢ يونيو ١٩٦١ أرسل الرئيس جمال عبد الناصر إلى رئيس مجلس الأمة خطابا كان نصه « أرسل إليكم بصورة من مشروع القانون الخاص بإعادة تنظيم الأزهر والهيئات التى يشملها لعرضه على مجلس الأمة لنظره على وجه الاستعجال »(٤٢) .

وبالإضافة إلى المقدمات السياسية والفكرية التى سبقت إرسال هذه الرسالة وتمرير القانون فى نفس الجلسة يلاحظ أنه فى هذا التوقيت كانت مصر تستعد لاستقبال مرحلة مهمة فى تاريخها ، حيث فى ٢٨ سبتمبر من ذات العام حدث الانفصال بين سوريا ومصر ، وفى يوليو من نفس العام أصدرت الثورة قوانينها الاشتراكية ، وبعد أقل من عام صدر الميثاق الوطنى فى مايو ١٩٦٢ ، أى أن المناخ السياسى العام كان يدفع البلاد دفعا إلى مزيد من الخطوات الثورية ، وفى اتجاهات متعددة ، بهدف تطوير المؤسسات القديمة وخاصة المؤسسات الدينية ، وخاصة أن الخصم التقليدى للنظام السياسى على الساحة الدينية لم يكن موجودا يومها ، وهو الإخوان المسلمون ، وعليه أتى الأزهر فى مقدمة هذه المؤسسات .

---

(٤٠) الاهرام بتاريخ ١١ / ١١ / ١٩٦٠ .
(٤١) الاهرام بتاريخ ٥ / ٦ / ١٩٦١ .
(٤٢) المصدر : دور الانعقاد العادى الثالث لمجلس الامة ، المجلد الرابع ، الجلسة ٢٨ بتاريخ ٢٢ يونيو ١٩٦١ ، ص ٢٩١٥ .

وحول الشكل العام للجلسة التى نوقش فيها مشروع القانون يقول الاستاذ / فتحى رضوان[٤٣] « لإجبار المجلس على الموافقة حضر رجال الثورة وجلسوا أمامنا على المنصة ، وتحديدا كان على المنصة : أنور السادات وكمال الدين حسين وكمال رفعت وعلى يساره اثنان من رجال الأزهر هما محمد البهى ونور الحسن « ويقول أيضا » وهدد أنور السادات المجلس عندما علت أصوات تعارض المشروع قائلا : كانت فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ثورة والذين حاولوا الوقوف أمامها ديسوا بالأقدام ، واليوم ثورة جديدة وسيصاب الذين يقفون أمامها بنفس المصير » .

ويلاحظ أنه قد تغيب عن هذه الجلسة ١٧٩ عضوا أى حوالى ٤٩٪ من أعضاء المجلس وتوزعوا على النحو التالى : ٤٢ عضوا غائبين باجازة ، ٨٩ عضوا معتذرين ، ٤٨ عضوا غائبين بغير اجازة[٤٤] وهو الأمر الذى يعطى دلالة أخرى حول وجود معارضة من بين أعضاء المجلس لهذا المشروع ومن حيث المبدأ . لم يوجد بين الأعضاء الذين حضروا الجلسة من اعترض وفقا للوثائق الرسمية سوى النائب / صلاح سعده [٤٥] ، وتقول الرواية الرسمية إن الخلاف بين الأعضاء كان حول كيفية الموافقة على المشروع : هل تكون بقراءة أرقام المواد أم بنصها[٤٦] .

وان رئيس المجلس بالنيابة الذى كان وقتها محمد فؤاد جلال وكيل المجلس أمر بتشكيل لجنة خاصة لتقديم تقريرها حول هذا المشروع تمهيدا لاصداره ، نظرا لعدم وجود لجنة مختصة لشئون الأزهر والمعاهد

---

(٤٣) مقابلة للباحث مع الاستاذ فتحى رضوان يوم ٢٠ / ٣ / ١٩٨٤ .

(٤٤) دور الانعقاد العادى الثالث لمجلس الأمة ، مصدر سابق ٢٩٠٨ .

(٤٥) ينفى الاستاذ / فتحى رضوان هذه الرواية تماما ويؤكد أن نصف المجلس على الأقل كان معترضا على هذا المشروع .

(٤٦) تكونت هذه اللجنة من : فتحى رضوان (والذى رفض العمل فيها كما قال الباحث) ـ محمد عبداللطيف دراز ـ عبدالرءوف أبو طوق ـ حسن مأمون ـ عبدالرحمن البنا أحمد ـ حسن خطاب ـ حامد نبيه ـ امام ابراهيم ناصف ـ شكرى فيصل ـ على بوظو ـ محمد حسن عبيد ـ محمد توفيق خشبة ـ محمد الصالح عبدالكافى ـ محمد فتحى الشرقاوى ـ عبدالمجيد لطفى رفاعى ـ محمد سعيد العبار ـ محمد نصر النجومى ـ فتح الله محمد ـ كمال الدين الحناوى ـ اسماعيل معتوق ـ محمد الشافى اللبان ـ حسن مراد أبوسعدة ـ حسين فهمى حسين ـ عبدالصمد الفتيح ـ عبدالرحمن حشاد ـ صلاح سعدة ـ الشيخ عبدالستار السيد .
انظر : دور الانعقاد العادى الثالث لمجلس الأمة ، مصدر سابق ، ص ٢٩١٥ ـ ٢٩١٦ .

الدينية ، ولقد قدمت اللجنة تقريرا لم يختلف فى شىء عن النص الأصلى للمشروع .

أما من حيث مضمون القانون[٤٧] فقد حدد الهدف من التطوير بأنه يتم إلغاء مواد وأحكام القانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٣٦ الخاصة باعادة تنظيم الجامع الأزهر والقوانين المكملة له والخاصة بإعطاء درجة من الاستقلالية لهذه المؤسسة الدينية ، ثم يلى الإلغاء استبدالها بأحكام جديدة تعطى للدولة سيطرة أكبر على هذه المؤسسة (مادة ١) ، وقد تمثل مضمون التطوير تعريف الأزهر بأنه الهيئة العلمية الإسلامية الكبرى التى تقوم على حفظ التراث العلمى والفكرى للأمة العربية وإظهار أثر العرب فى تطور الإنسانية وتقدمها (مادة ٢) وأدخل التطوير أشكالا وتنظيمات جديدة على الأزهر كان أهمها :

- المجلس الأعلى للأزهر .
- المجمع العلمى للدراسات الإسلامية .
- جامعة الأزهر .
- إدارة الثقافة والبعوث الإسلامية .
- المعاهد الأزهرية . (مادة ٨)

ويفصل القانون مهام هذه الهيئات مؤكدا على طريقة إدارتها واختيار أعضائها وقياداتها ، وربطها بعملية التنمية والتغير الاجتماعى التى يعيشها المجتمع المصرى (المواد من ٩ ـ ١٠١ شاملة الباب الثانى حتى الباب السادس) ، وكان لهذا التطوير دلالته السياسية المهمة من حيث تأكيده لسيطرة الدولة على الأزهر وتبدت سيطرة الحكومة فى العديد من النواحى :

---

(٤٧) جميع الاقتباسات الواردة فى هذه الصفحة نقلا عن : دور الانعقاد العادى الثالث لمجلس الأمة ، مصدر سابق ، ص ٢٩٨٤ ـ ٣٠٢٢ .

(أ) يعين لتصريف شئون الأزهر وزير بقرار من رئيس الجمهورية (مادة ٣) ، ولهذا الوزير الحق فى أن يطلب إلى المجلس الأعلى للأزهر أو الإدارات أو الهيئات أو اللجان الفنية المختلفة التابعة له بحث موضوعات معينة لإبداء الرأى فيها أو اتخاذ قرار بشأنها ، كما أن له كل السلطات المخولة للوزراء فيما يتعلق بشئون الأزهر وهيئاته المختلفة (مادة ٣) .

(ب) قصر دور شيخ الأزهر على الشئون الدينية والمشتغلين بالقرآن وعلوم الإسلام وله الرياسة والتوجيه فى كل ما يتصل بالدراسات الإسلامية فى الأزهر وهيئاته ، ويرأس المجلس الأعلى للأزهر (مادة ٤) .

(ج) أعطى القانون رئيس الجمهورية حق تعيين شيخ الأزهر : سواء من بين هيئة المجمع العلمى للدراسات الإسلامية أو ممن تتوافر فيهم الصفات المشروطة فى أعضاء هذه الهيئة ، وإن كان من قبل تعيينه ليس عضوا فى تلك الهيئة ، صار بمقتضى هذا التعيين عضوا فيها (مادة ٥) .

(٤) أعطى القانون أيضا لرئيس الجمهورية الحق فى اختيار وكيل للأزهر من بين هيئة المجمع العلمى للدراسات الإسلامية أو ممن تتوافر فيهم الصفات المشروطة لاعضاء هذه الهيئة وإن كان قبل تعيينه ليس عضوا فى هيئة المجمع صار بمقتضى هذا التعيين عضوا فيها ، والوكيل يعاون شيخ الازهر ، ويقوم مقامه حتى غيابه (مادة ٧)

٣ ـ **التبرير الرسمى للقانون** : استند النظام السياسى إلى مجموعة من الأسباب التى ساقها كتبرير لعملية التطوير ، وضمنها فى المذكرة الإيضاحية التى أعقبت القانون التى قدمها وزير الدولة كمال الدين رفعت والتى أشارت إلى أن الازهر كان ذا اتجاه محافظ فى علومه ومواقفه ، وأن هذا الاتجاه أتى نتيجة الموقف الدفاعي الذى التزمه خلال قرون من المواجهة مع محاولات العدوان الخارجية والداخلية ، وكما ترى المذكرة الإيضاحية فإن هذا الاتجاه قد استمر رغم زوال الأسباب التى دعت إليه(٤٨) ، ومظهر ذلك من وجهة نظر المذكرة أن « خريجيه لا يزالون حتى

---

(٤٨) جميع الاقتباسات الواردة فى التبرير الرسمى للقانون مأخوذة عن : المذكرة الايضاحية للقانون فى : دور الانعقاد العادى الثالث لمجلس الامة ، مصدر سابق ، ص ٣١٦٧ ، ٣١٧١

اليوم فيما يريدون لأنفسهم أو فيما يصفهم غيرهم ، رجال دين لا يكادون يتصلون بعلوم الدنيا اتصال النفع والانتفاع « وترى المذكرة » أن الإسلام فى حقيقته الأصلية لا يفرق بين علم الدين وعلم الدنيا لأنه دين اجتماعى ينظم سلوك الناس فى الحياة ليحيوا حياتهم فى حب الله عاملين مؤثرين فى المجتمع فى ظل طاعة الله » . وأن « الاسلام يفرض على كل مسلم أن يأخذ بنصيبه من الدين والدنيا ، فكل مسلم يجب أن يكون رجل دين ورجل دنيا » .

وتؤكد المذكرة على هذا الانفصال الواضح بين علوم الدين وعلوم الدنيا داخل الازهر والذى تزامن مع التطور المعاصر العلمى والسياسى الذى يعيشه العالم الإسلامى « فالعالم الإسلامى اليوم قد انفسح مداه واتسع نطاقه وأطل على آفاق فكر جديد ، فى كثير من البلاد التى تخلصت حديثا من ربقة الاستعمار ، رغبة فى التخطيط للبناء والعمل والانتاج فى مجالات الصناعة والتجارة والتعدين والتعليم والصحة وغيرها من أسباب النهوض وهذه البلدان والتى تقع مصر فى مقدمتها « حين تلتمس الخبراء من كل نوع من أنواع هذا النشاط لا تكاد تجد إلا الأجانب عن بيئتها ودينها من المواطنين أو غير المواطنين وحين تلتمس من المواطنين خبراء يملكون مع الخبرة معارف دينية صحية وعقيدة واعية لا تكاد تعرف أن توفدهم ليتعلموا ويستفيدوا الخبرة والمعرفة والعقيدة » .

وترى المذكرة أن هذه العناصر الثلاثة : الخبرة ، والمعرفة ، والعقيدة هى أهم ما تحتاجه مصر وباقى البلاد الإسلامية وفى هذا الإطار يأتى الأزهر ، « والذى كان من المفترض أن يجمع العناصر السابقة داخله ، ولكنه اكتفى بجانب العقيدة دون غيره وفقد خريجوه كل العناصر التى تؤهلهم لحمل أعباء النهضة داخل مصر وبلدان العالم الإسلامى » .

وترتب على هذا الموقف الذى يعيشه الأزهر كما تشير المذكرة التفسيرية للقانون ، أن تحولت بعثات بعض البلاد الإسلامية إلى الجامعات المدنية فى مصر ، أو فى غيرها من البلاد ، وعاد المبعوثون إلى بلادهم وهم يملكون الخبرة ولا يكادون يعرفون الدين وفى نفس الوقت عاد المبعوثون منهم إلى

الأزهر وقد حصلوا على علوم الدين وعلوم القرآن حظا كبيرا ، ولكنهم لا يحسنون عملا ويطيقون إنتاجا ولا يقدرون على المشاركة فى لون من ألوان النهضة التى أشارت إليها المذكرة من قبل ، « وبهؤلاء ، وأولئك تعقدت الحياة الاجتماعية فى كثير من بلاد العالم الإسلامى وتعثرت النهضة فى تلك البلاد » . وكانت النتيجة المنطقية لذلك أن تنعكس هذه الأسباب على هيبة خريجى الأزهر وعلى عملهم ، فقللت من هيبتهم وعطلت طاقات رجل الدين المتصلة بالحياة « وزين الشك فى قلوب الناس تجاه صورة رجال الازهر ونقصت هيبتهم » . وبناء على هذه الأسباب مجتمعة كان لابد من التطوير وكان لابد من تجديد الأزهر والاعتراف بمكانته وأثره مع الاحتفاظ له بطابعه وخصائصه وصفته التى استحق بها أن يبقى مسيطرا على « تاريخنا وعلى العلاقات الوثيقة بيننا وبين إخوان لنا فى شرق الأرض وغربها أكثر من ألف سنة ـ كما تقول المذكرة » . وقد تكررت محاولات لمثل هذا الغرض منذ أكثر من نصف قرن ولكنها جميعا لم تنفذ إلى صميم المشكلة ولم تحاول علاجها جذريا ، فكانت قشورا من الإصلاح لعل بعضها كان أسوأ أثرا ، ولعلاج المشكلة من صميمها كان لابد من تقرير مبادىء لتكون أساسا لكل محاولة إصلاح . وقامت المذكرة الإيضاحية بإيضاح هذه المبادىء وهى :

(أ) أن يبقى الأزهر وأن يدع ليظل أكبر جامعة إسلامية وأقدم جامعة فى الشرق والغرب وأن يظل حصنا للدين وللعروبة يرتقى به الإسلام ويتجلى فى جوهره .

(ب) أن يخرج علماء قد حصلوا على ما يمكن تحصيله من علوم الدين ، وتهيأوا بكل ما يمكن من أسباب العلم والخبرة للعمل والإنتاج فى كل مجال من مجالات العمل والإنتاج ، فلا تكون كل حرفتهم أو كل بضاعتهم هى الدين .

(ج) أن تتحطم الحواجز والسدود بينه وبين الجامعات ومعاهد التعليم الأخرى وتزول الفوارق بين خريجيه وسائر الخريجين فى كل مستوى وتتكافأ فرصهم جميعا فى مجالات العلم ومجالات العمل ومع الحرص على

الدراسات الدينية والعربية التى يمتاز بها الأزهر .

(د) أن توحد الشهادات الدراسية والجامعية فى كل الجامعات ومعاهد التعليم فى مصر .

٤ ـ **ردود فعل القانون** : تعددت ردود الفعل على قانون تطوير الأزهر ، ولم تظهر الوثائق الرسمية ، ردود سلبية تجاه القانون وأتت فى أغلبها على تأييده ، فيقول الاستاذ فتحى رضوان روايات ذكرياته الشخصية عن ردود فعل رجال الأزهر فى المقابلة التى أجريت معه :

« لقد أذعنوا لا عن رضاء .. ولكن عن خوف شديد ، وأذكر أن من بين علماء الأزهر الشيخ عبد الرحمن دراز الذى كان وكيلا للجامع الأزهر ثم أحيل للمعاش وانتخب عضوا بمجلس الامة ، فكان هو العالم الازهرى الوحيد الذى أيد القانون . وتكلم فيه كلمة ثار الأعضاء فى وجهه فترك المنبر ونزل ، وكان معنا أيضا الشيخ حسن مأمون ، وكان رئيسا للمحكمة الشرعية العليا ، ثم انتخب نائبا لمجلس الأمة ، وهذا الرجل كان حائرا لا هو قادر على المعارضة ولا هو قادر على قبوله . وفيما علمت أن الشيخ محمود شلتوت الذى كان شيخ الأزهر كان يبكى ويقول للناس « ادونى الأزهر بتاعى القديم » وقد أخبرنا بذلك الشيخ الدكتور/ مصطفى السعيد مدير جامعة القاهرة الاسبق » .

بيد أن الصورة لم تكن بهذا التوصيف الذى قاله الاستاذ/ فتحى رضوان تماما ، فلقد وُجدت أصوات مؤيدة بما فيها صوت الشيخ محمود شلتوت ذاته الذى قال أنه يترك الحديث عن هذه « الدفعة الثورية لدعم رسالة الأزهر العلمية والإسلامية فى الداخل والخارج إلى خطواتها التنفيذية ، **وحسب الأزهر أنه يحظى دائما برعاية الرئيس جمال**

عبدالناصر وبذلك تزداد رسالته على مر الأيام قوة وتتضاعف إمكاناته لتحقيق أهدافه الضخمة للعالم الإسلامى كله »[٤٩] .

وقال عبد الرحمن تاج شيخ الأزهر الأسبق « إن القانون الجديد حقق أمانى المسلمين فى إصلاح الأزهر وتمكينه من أداء رسالته كاملة »[٥٠] .

وذكر د . محمد عبد الله ماضى أن القانون الجديد يذيب الفوارق التى كانت تحجب الطالب الازهرى عن الدراسات العلمية العالية ، ويهيىء تكافؤ الفرص للجميع[٥١] وقال الشيخ منصور رجب الاستاذ بكلية أصول الدين إن هذا القانون الإصلاحى خطوة موفقة جريئة ، وأبرز معالمه تكون مجمع البحوث الإسلامية الذى يمثل فيه جميع علماء المسلمين[٥٢] ، وذكر الشيخ فرج السنهورى إنه يمثل خطوة تهدف إلى التوفيق بين حياتنا فى مجتمعنا ومصلحة الدين والعالم أجمع[٥٣] ، أما أمين تنظيم الأزهر د . أمين الخولى فقال إن تنظيم الأزهر محاولة صحيحة وهدفها صالح لتحقيق ثلاث رسالات : رسالة اجتماعية ، ورسالة دينية ورسالة علمية[٥٤] .

ثم تتوالى الخطوات التنفيذية للقانون ، فتتكون هيئات ولجان تنفيذه ، وتسند وظائف المأذونين لخريجى كلية أصول الدين ، ويتولى حسين الشافعى مسئوليات وزير الأزهر ، بالإضافة لتوليه لوزارة الأوقاف والشئون الاجتماعية ، ثم يوافق مجلس الدولة على اللائحة التنفيذية لقانون إعادة تنظيم الأزهر وهيئاته ، ثم يتولى د . محمد البهى وزارة الأوقاف والأزهر خلفا لحسين الشافعى[٥٥] .

ثم أصدر الدكتور البهى قرار التنظيم الإدارى الجديد لإدارة الأزهر والمجلس الأعلى للأزهر ، والذى تضمن إنشاء أربع مراقبات للشئون

---

(٤٩) الاهرام بتاريخ ٢٤ / ٦ / ١٩٦١ .
(٥٠) الاهرام بتاريخ ٢٥ / ٦ / ١٩٦١ .
(٥١) الاهرام بتاريخ ٢٥ / ٦ / ١٩٦١ .
(٥٢) الاهرام بتاريخ ٢٥ / ٦ / ١٩٦١ .
(٥٣) الاهرام بتاريخ ٢٥ / ٦ / ١٩٦١ .
(٥٤) الاهرام بتاريخ ٢٥ / ٦ / ١٩٦١ .
(٥٥) الاهرام بتاريخ ٢٥ / ٦ / ١٩٦١ .

القانونية والتفتيش والحسابات والميزانية والمستخدمين والمعاشات والبحوث الفنية وكلها تتبع المجلس الأعلى للأزهر[٥٦] .

ويتطور الدور التاريخى للأزهر ، وتتزايد معه مهامه الرسمية وبالضرورة ميزانيته والتى تصل فى ٢٥ يونيو ١٩٦٤ إلى ٥ ملايين و١٢٨ ألف جنيه منها ٢,٩٦٧٠٠ مرتبات وأجور ، و ٨١١,٠٠ مصروفات عامة و ١,٢٥٠ مصروفات استثمارية .

وعندما تحدث أزمة ١٩٦٧ يعلن الأزهر تأييده للنظام السياسى ومباركته لخطواته فى صد « عدوان الصهيونية والاستعمار »[٥٧] . وفى عام ١٩٦٨ أصدر عبد الناصر قرارا بأن تدمج وزارتى الأوقاف وشئون الأزهر ويتولى عبد العزيز كامل رئاستها[٥٨] وهكذا تأتى ردود الفعل على صدور قانون إعادة تطوير الأزهر ، بين تأييد قوى وعلنى فى أغلب الأحيان ، ومعارضة ضعيفة لايسمع صوتها إلا داخل مجلس الأمة أو من خلال الذكريات الشخصية كما سبق الذكر .

٥ ـ **تقييم قانون إعادة تنظيم الأزهر** : بداية يجب التأكيد أن هذا القانون لم يأت منفصلا عن عدة تطورات سياسية ودينية قدمت له ـ كما سبق القول ـ وكان أهمها الرغبة فى إعادة ترتيب البيت المصرى من الداخل وإعادة توظيف دور المؤسسات الدينية التقليدية فى ضوء عملية التغير الاجتماعى التى زادت نغمتها مع بداية الستينيات وعليه فإن عملية تقييم لقانون إعادة تنظيم الأزهر ينبغى أن تثير النقاط التالية :

(ا) يمكن النظر إلى موقف النظام السياسى الناصرى من المؤسسات الدينية الرسمية على أنه كان جزءا من موقف أشمل يتصل برؤية النظام لعلاقة الدين بقضايا المجتمع الحيوية والوظيفية التى يقوم بها فى مجال التنمية .

---

(٥٦) الاهرام بتاريخ ٢٠/ ٥/ ١٩٦٧ .
(٥٧) الاهرام بتاريخ ٢٥/ ٥/ ١٩٦٧ .
(٥٨) الاهرام بتاريخ ٨/ ١١/ ١٩٦٨ .

ومنذ سنوات الثورة الأولى تحدث عبد الناصر عن الدين فى صورة التسامح والاعتدال وفى إطار من الوطنية التى تفرض على الجميع الولاء للنظام والتفانى فى خدمة المجتمع ، ولم يكن حديث عبد الناصر عن الدين حديثا عن الدين والعقيدة فى ذاتها ، وإنما فى إطار الإصلاح وإثارة الحس الوطنى الجديد ، ففى ١٨ أبريل ١٩٥٣ يتحدث فى المعهد الدينى بالاسكندرية مذكرا رجال الدين بدورهم فى الماضى فى رفع شعار الحرية والجهاد ضد الاستعمار ودعاهم إلى التعاون مع رجال الجيش لاستئناف الجهاد حتى تنال مصر حريتها واستقلالها « فلتضعوا أيديكم فى أيدينا ولنجاهد معا فى سبيل تحرير مصر فإن لكم رسالة عظمى ، إننا لن نسمح بعد اليوم للفساد أن يقوم ، ولن يسمح رجال الدين أن يقوم فى مصر فساد أو طغيان »[٥٩] وناشد فى مناسبات تالية رجال الأزهر خصوصا بالإضطلاع بدور بارز فى مشروعات الإصلاح الجديدة ، حيث يقول عبدالناصر فى هذا الشأن « رسالة الأزهر ليست فى مصر ، وليست فى الأزهر ، وانما فى القرى والنجوع والتجمعات لتنصحوا ولترشدوا ، وهذه الدعوة وهذا الإرشاد يجب أن يكون بيننا بدلا من أن نشكو من الاستعمار ولايمكن أن نلقى العبء على الحكومة وحدها إنما نحتاج إلى جهود رجال الأزهر »[٦٠] .

(ب) فى إطار هذه الرؤية لعبدالناصر ، كان الأزهر وباعتباره أكبر المؤسسات الدينية فى مصر والعالم الإسلامى يحتاج إلى تدخل لإصلاحه حتى يتم ربطه بالاتجاهات الجديدة فى المجتمع ، وبدأ بعض رجال الدين الموالين للثورة يتحدثون عن سوء الأحوال داخل الأزهر من حيث برامجه العلمية ونظامه الإدارى وإمكانات التعليم فيه مثل أحمد عبده الشرباصى[٦١] والدكتورة بنت الشاطىء التى طالبت بدخول المرأة الأزهر طالبة أو محاضرة أو مدرسة . وبناء على هذا تكونت عام ١٩٦١ لجنة

---

(٥٩) خطاب للرئيس جمال عبد الناصر بتاريخ ١٨/ ٤/ ١٩٥٣ .
(٦٠) المصدر السابق .
(٦١) الاهرام بتاريخ ٣/ ١١/ ١٩٥٩ .

تفرعت عن اللجنة الفنية الدائمة للمقترحات فى الاتحاد القومى سميت بلجنة الشئون الدينية والأزهر ، وأعدت تقريرا بالتنظيمات المطلوبة وكان فى مقدمتها : إعادة التنظيم الإدارى الداخلى للأزهر بحيث يكفل تفرغ شيخ الجامع الأزهر وعلماء الأزهر لرسائلهم الدينية وتخريج العلماء ، وتوثيق الروابط الثقافية والعلمية مع الجامعات والهيئات العلمية الإسلامية والعربية والأجنبية من خلال جامعة الأزهر[٦٢] وغيرها من التعديلات التى سبق ايضاحها والتى أتت بعد صدور القانون .

(ج) بيد أن هذه التغييرات لم تكن بدون سابقة فى التاريخ المصرى[٦٣] ، فلقد سبق أن قام بما يشبهها محمد على فى بدايات القرن التاسع عشر ، حين اتخذ الأزهر كأداة للوصول إلى السلطة من خلال مبايعة عمر مكرم له ، ثم أداة لخدمة المؤسسة العسكرية ثم طلب من العلماء تأييد برنامجه عن طريق إصدار الفتاوى وتسويغ القرارات السياسية للدولة باستخدام الدين ، ورغم أن هذا النموذج لم يتكرر بعد ذلك كاملا فى التاريخ المصرى نجد أن منصب شيخ الجامع الأزهر تعرض لعوامل الخلاف السياسى والحزبى ونزعات الملك الشخصية قبل الثورة ، وكان تعيينه يتم بأمر ملكى فى حين أن مطالب الأزهريين كانت أن يتم بالانتخاب ، ولم تزعن الحكومة آنذاك لمطالبهم ، وبالنظر إلى قانون ١٩٦١ يتضح أن عبدالناصر كان قد قرر أن يخضع الأزهر لسلطة الحكومة بوجه أشمل ، فهو الذى يعين شيخ الجامع الأزهر ، كما أن برامج الأزهر وإدارته ليس لها الاستقلال الكامل عن بقية جوانب السياسة العامة للدولة بل هى جزء منها ، وعلى الرغم من النص فى القانون السابق على أن لشيخ الأزهر السلطة الكاملة فى كل ما يتعلق بالشئون الدينية إلا أنه من الناحية العملية لم يتحقق له ذلك ، حيث كان وزير الأوقاف والأزهر أو وزير الأزهر صاحب الكلمة الأولى ، ولم يحدث فى تاريخ تلك الفترة سوى استثناء واحد عام ١٩٦٦ حين قرر

---

(٦٢) الاهرام بتاريخ ٢٣/٦/١٩٦١ .

(٦٣) خالد محمد خالد : الأزهر سيرة وتحية ، مجلة الدوحة ـ مجلة شهرية ـ تصدر عن وزارة الاعلام بدولة قطر (العدد ٨٧ ـ مارس ١٩٨٣) ص ٨ ـ ١١ .

عبدالفتاح حسن وزير شئون الأزهر أن تعرض جميع القرارات والمسائل الخاصة بالأزهر على حسن مأمون شيخ الأزهر آنذاك قبل عرضها عليه(٦٤) .

(د) ومقابل هذه القيود قامت الدولة بالعناية الملموسة بالأزهر ؛ فبعد أن كانت ميزانيته عام ١٩٥٢ لاتتجاوز مليونا و ٥٣٧ الف جنيه إذ بها تصل عام ١٩٦٦ إلى ٣ ملايين و ٢٩١ الف جنيه وكان بالأزهر ٢٥ معهدا دينيا وصلت فى عام ١٩٦٦ إلى ٣٧ معهدا ، وكان به ٢٢,١٣٥ الف طالب وصلوا فى عام ١٩٦٦ أيضا إلى ٣١,٥٦٦ الف طالب ، ووصل عدد المبعوثين فى الخارج إلى حوالى ٢٠٠ عالم ، وبنى الأزهر مدينة للبعوث الإسلامية بتكاليف قدرها مليون جنيه ، وقد يكون هذا الإنفاق على الأزهر بهذا القدر ذا حدين فقد تلاشت فى ظله حرية الأزهر واستقلاله الذى تمتع به وقت أن كانت ميزانيته مستقلة نسبيا عن الدولة قبل الثورة ، وأصبح رجاله موظفين فى الدولة حريصين على المناصب الحكومية إلى درجة الوزير ، وكان عليهم أن يدفعوا الثمن لهذا الدور الجديد طاعة مستمرة واجتهادا دؤوبا فى استخراج ما يضفى الشرعية على سلوكيات وسياسات النظام الجديد .

وأيا كان التقييم الذى يساق بشأن الإغداق المادى على الأزهر بعد إصدار قانون تنظيمه ، وأيا كان التقييم الذى يثار بشأن هذا القانون على وجه العموم فإن الباحث يخلص إلى أن الهدف الأساسى للنظام من إصدار مثل هذا القانون هو ضرورة أن تتسق حركة هذه المؤسسة الدينية المهمة مع توجهات عملية التنمية بأشكالها المختلفة وأيضا ضرورة أن تتسق حركتها مع رغبة النظام السياسى فى إعادة ترتيب البيت المصرى من الداخل وفق مفاهيمه الثورية التى بدأت فى التبلور مع السنوات الأولى للستينيات .

---

(٦٤) جريدة الجمهورية بتاريخ ١٨ / ٢ / ١٩٦٦ .

النظام السياسى والطرق الصوفية

كان للطرق الصوفية فى المجتمع المصرى عبر تاريخها الطويل ، والذى بدأ مع مقتل الإمام الحسين بن على بالعراق ورحيل أهله إلى مصر ، ونشأة المتشيعين لهم والمتباكين على مقتل الإمام الحسين[٦٥] ، أثر سياسى واجتماعى مهم فى تشكيل الشخصية المصرية وبالذات فى القرى المصرية وفى الأوساط الشعبية المصرية ، وخاصة إذا علمنا أن عددها فى مصر قد بلغ ٦٧ طريقة صوفية تحتوى ٦ ملايين مواطن بالإضافة إلى الأشكال والتنظيمات المساندة لحركتها[٦٦] .

ولعبت الطرق الصوفية خلال القرن الحالى دورا مزدوجا فى قضايا الديمقراطية والاستقلال والتنمية والصراع الخارجى ، إذ يتميز دورها فى أغلبه بالتبرير لسياسات الحاكم والمساندة الروحية له من ناحية ، كما تميز بكونه أداة ضابطة لممارسات السلطة وخاصة تجاه بعض الأمور الدينية كقضايا الأحوال الشخصية من ناحية أخرى ، وكان للقدرات التى تتمتع بها الطرق الصوفية فى التأثير على اتباعها وخاصة فى توجيه طاقتهم السياسية وجهة صوفية بعيدة نسبيا عن اساليب العنف والرفض التى

(٦٥) بتفصيل اكثر انظر :
د . سيد عويس : الإبداع الثقافى على الطريقة المصرية (القاهرة ، دار الطباعة الحديثة ، ١٩٨١) ص ٤٨ ـ ٩٠ .

(٦٦) المصدر السابق ، ص ١٤٦ .

ميزت التيارات الدينية الأخرى ، وبالأخص الإخوان المسلمين ، ولقد قوبلت هذه الدعوة بإقبال متزايد من الجماهير ، ويعود ذلك إلى عوامل متعددة ، تأتى فى مقدمتها المعاناة الاقتصادية والقهر السياسى ، وبعض الموروثات الثقافية القديمة منذ عهد الفراعنة ، وجميعها ولدت تجاوبا جماهيريا مع هذه الطرق ، ويمكن تلمس أبعاد العلاقة بين النظام السياسى الناصرى والطرق الصوفية من خلال مستويين من التحليل .

الأول : فكرى ويحدد مدركات الطرق الصوفية تجاه القضايا السياسية الملحة فى هذه الفترة والتى تحدد بالتالى موقفهم الفكرى أو النظرى من النظام السياسى .

الثانى : عملى ويشير إلى المواقف العملية للطرق الصوفية خلال هذه الفترة تجاه القضايا والأزمات السياسية وقتها .

١ ـ **المستوى الفكرى** : يمكن تلمس ابعاد هذا المستوى من خلال تحليل رؤية الطرق الصوفية لكل من القضايا الداخلية الاجتماعية والسياسية ، كالاشتراكية والديمقراطية والقضايا الخارجية السياسية كالقومية العربية والمواجهة مع الصراع الخارجى .

أما بخصوص القضايا الداخلية فقد كان للطرق الصوفية موقف مؤيد للنظام السياسى الناصرى تجاه أغلب هذه القضايا ، وإن بدا فى بعض الفترات القليلة أن للطرق الصوفية موقفها المخالف لتوجهات النظام فإن هذا لا يخفى التوجه العام الذى ميز رؤيتهم فالاشتراكية تمثل لديهم :

« نوعا من السمو بكرامة المواطنين جميعا ، ولقد وجهت الجمهورية العربية شطرا من عنايتها لتقريب المسافات بين غنيهم وفقيرهم ، حتى يكون الجميع سواء فى حق الحياة وحتى تتوثق الرابطة بينهم ، ومن المعلوم أن هذه نقطة أساسية فى برنامج الإسلام فقد حض على البذل ووضع الثروة فى مكانها من عدد الحياة ، وحذر من كنز الأموال ، وسن للأغنياء

السبل إلى الإيثار والإعطاء ، وأبعد عن الفقراء شعور الحرمان ومرارة العوز وجهود الخلفاء فى تعهد هذه الناحية فى الرعية معلومة »[٦٧] .

والاشتراكية الصوفية ليست دعوة إلى تقنين الإلحاد أو للتحلل من بعض قيمنا الخلقية والتى نعتز بها كمسلمين وكعرب بل وكبشر « فإن اشتراكيتنا مؤمنة لا ملحدة ، فاضلة لا فاجرة ، اشتراكية قوم يأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر ويؤمنون بالله[٦٨] وعبد الناصر لديهم هو :

« قائد البعث العربى وموجه تاريخنا ، ومحرر الشعب العربى من إسار المواريث الرجعية ومن قيود الطبقية والاستغلالية وهو الذى وقف ليعلن حق الإنسان فى حياة فاضلة ، وفى عمل شريف وفى مجتمع تتكافأ فيه الفرص ، وتتساوى فيه الأقدار وتتعاون فيه الطاقات ، مجتمع يسير على تخطيط هادف وعلى منهج محرر يستهدف التوازن الاقتصادى والعدل الاجتماعى والبعث والانطلاق للقوى الشعبية العاملة »[٦٩]

وتصل قيمة العدل لدى الطرق الصوفية إلى قمتها عندما يصبح هو جوهر الرسالة الإسلامية وهو مفتاح السعادة للبشر[٧٠] ، وهو ما يتمشى فى واقع الامر مع رؤية النظام السياسى وقتها . وأشارت الكتابات إلى قضية التعليم ، وضرورة التربية الدينية للطلاب ، وأن تحتوى المناهج التعليمية على الجرعة الدينية الكافية ، وهنا تطالب الطرق بأن على « السادة المربين أن يوجهوا نظر تلاميذهم إلى الأنوار المتلألئة فى آيات القرآن الكريم ، وأن يعلموا تلاميذهم أن كتاب الله كتاب هداية ربانية وحياة إنسانية إيجابية مثالية والحديث لشيخ مشايخ الطرق الصوفية محمد علوان [٧١]

---

(٦٧) د . محمد خلف الله احمد : الخطوط الكبرى للنهضة الإسلامية ، مجلة الإسلام والتصوف سبتمبر ١٩٦١ (مجلة شهرية تصدر عن مشيخة الطرق الصوفية - القاهرة) ص ١٦ - ١٧ .

(٦٨) سعيد حمزه مكرم المحامى : اشتراكيتنا مؤمنة لا ملحدة ، مجلة الإسلام والتصوف ، المصدر السابق ، ص ٣٤ .

(٦٩) محمد علوان : الرسالة الكبرى ، مجلة الإسلام والتصوف ، نفس المصدر ، ص ٤٩ - ٥٠ .

(٧٠) عبدالمنصف محمود عبدالفتاح : العدل مفتاح السعادة ، مجلة الإسلام والتصوف (نوفمبر ١٩٦٠) ص ٥٧ - ٦٠ .

(٧١) محمد محمود علوان : القرآن ووجوب العناية به فى مدارسنا وحياتنا ، مجلة الإسلام والتصوف ديسمبر ١٩٦٠ ، ص ٣ - ٦ .

وواجب طلب العلم فى أدب الطرق الصوفية ان ينظر للعلم نظرةتقديس واجلال واحترام وان يعلم ان العلم جهاد للكمال وأن طاعة الله تعين على العلم وان رياضة الروح تفتح عين القلب ، وعين العقل ، وان العلم اذا وصل الى نفس شريرة غدا شرا على نفسه وعلى الانسانيةكافة ، فالعلم فى الاسلام ليس بمهنة او حرفة انه رسالة ولهذه الرسالة اهداف انسانية ، وطلب العلم فى نظر الإسلام جهاد فى سبيل الله »[٧٢] .

ويلاحظ على موقف الطرق الصوفية من قضية التعليم انها تعمدت اغفال دور الدولة ، وركزت الحديث على طالب العلم وعلى المعلم ، وعلى رسالة العلم ، اما دور النظام السياسى فى هذه العملية ، فلم تشر اليه اديبات الصوفية ، ولقد واكب الدعوة للعلم هذه دعوة موازية الى تخليص المجتمع من الخرافات ، وبالاخص تخليص الطرق الصوفية مما علق بها من شوائب ودعوات لاتمت الى صلب منهجها بصلة . [٧٣]

أما بخصوص علاقة الحاكم بالمحكوم فتشير بعض الكتابات إلى انه قد بنى الحكم فى الإسلام وفق أسس واضحة :

« بنى الحكم فى الدولة الاسلامية على اساس العدل والمساواة وان يكون اختيار الحاكم على اساس الشورى وحكمه على اساس الشورى .. كما ان على الحاكم ان يلاحظ مصلحة الجماعة المادية والأدبية فلايرهق احدا من امره عسرا ، ودعا الى رفق الوالى برعيته ، وان على الحاكم ان يحمى المجتمع من الرذائل والمفاسد .. وهكذا نجد تلك النصوص قد اقامت المجتمع فى الدولة الاسلامية التى تضم المسلم وغير المسلم على اساس من العدالة والرفق والشورى

---

(٧٢) محمد محمود علوان : التصوف والتربية الخلقية فى مدارسنا وجامعاتنا ، مجلة الإسلام والتصوف (سبتمبر ١٩٥٨) ص ٣ - ٦ .

(٧٣) د . عبدالحليم محمود : تحضير الأرواح والتصوف والتحلل من الشريعة ، مجلة الإسلام والتصوف (نوفمبر ١٩٥٩) ص ٦٢ - ٦٦ .

كذلك حديث مع شيخ مشايخ الطرق الصوفية فى مجلة الإسلام والتصوف (يوليو ١٩٥٨) ص ٤٨ - ٥٠ .

والمصلحة والتعاون ومنع الفساد والآثام التى تفتك بالمجتمع .(٧٤)

وهى ذات الدعوة التى طالبت بها الطرق الصوفية عند الحديث عن وضع الدستور الجديد حيث ينبغى ان ينص الدستور على ان يكون مصدر قوانينا وتشريعاتنا الاسلام ومايتلاءم مع اهدافه وغاياته .(٧٥)

وفى هذه القضية نرى تأكيد الطرق الصوفية على مسألة العموميات حيث لانجد تفاصيل لعملية تنظيم المجتمع اسلاميا ، وحيث مايهم هو الاشارة الى ان الاسلام الدين الرسمى للدولة دونما تحديد للكيفية التى يتم بها هذا ، ولم يكن فى اى من هذه مايتناقض مع التوجيهات الفكرية العامة للنظام السياسى .

اما بالنسبة للقضايا الخارجية فقد كان للطرق الصوفية رؤيتها تجاه بعض القضايا التى عاشتها مصر ابان الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) ، وكانت قضية القومية العربية من اهم القضايا التى شغلت القوى الدينية والسياسية على اختلافها ، وكان للطرق الصوفية رؤيتها تجاه هذه القضية حيث :

« العروبة التى ننادى بها ليست حركة جنس أو لون انما حركة بعث لأمة كبرى تحتل اخطر منطقة فى الكوكب الأرضى وتمثل ارضها قلب العالم النابض وتمثل فوق هذا كله ، انها ارض النبوات والرسالات ، أرض الاشعاع الروحى الذى تهفو اليه الإنسانية ، وتزود منه بيقينها وايمانها ، انها حركة مبادىء تستند الى مواريث خالدة ، وتصور لونا من الحضارة المؤمنة ، وتقدم منهجا لأمن الانسانية وسعادتها وأخوة الانسان وتعاونه مع ابناء البشرية كافة »(٧٦) .

---

(٧٤) الشيخ محمد ابو زهرة : المجتمع الإسلامى ومصادر تنظيمه ، مجلة الإسلام والتصوف (ديسمبر ١٩٦٠) مصدر سابق ، ص ٦٤ .

(٧٥) فوزى عرفة : بعث وانبثاق : مجلة الإسلام والتصوف (مارس ١٩٦١) ص ٦٤ .

(٧٦) محمد محمود علوان : القرآن ووجوب العناية : مجلة الإسلام والتصوف (ديسمبر ١٩٦٠) ص ٤ .

وقراءة الطرق الصوفية للتاريخ العربى نبهتهم الى ثلاثة عوامل كان له اثرها فى نشأة القومية العربية الأول : ماكان بين صحراء الجزيرة والبيئات المجاورة لها من اتصال فى القديم ، والثانى : السبق الحضارى الذى جعل من بعض بلاد تلك المنطقة تربة صالحة لنمو مدينة عالمية راقية ، والثالث الدين الذى اضفى على تلك المنطقة صفاء وروحانية ووضع لها اصول نهضة تشريعية وفكرية جديدة ، وأمدها ـ كما يقولون ـ بالاداة الثقافية الضرورية للرقى الفكرى والاجتماعى وهى اللغة الخصبة الموحدة(٧٦) .

وتأكيدا لمواكبة الفكر الصوفى لتطورات قضية القومية العربية والوحدة نشرت مجلة الاسلام والتصوف تفصيلا لعلاقة مصر بالبلدان العربية المجاورة كالسودان وتونس والجزائر واليمن وحجم نوعية العلاقة بينهم .(٧٨)

وكان للطرق الصوفية موقفها الفكرى ايضا تجاه المواجهة ضد العدوان الخارجى وتبدى هذا فى اعلانها على لسان شيخ مشايخ الطرق الصوفية ابان العدوان الثلاثى على مصر بان :

« اليوم الأمة العربية تدوى من حولها العواصف ويتربص بها جبابرة عتاة بغاة فيا أيها المتصوفة فى كل مكان ، إن عبادة الله لا يستقيم ميزانها إلا بالجهاد فى سبيل الله ، فى سبيل خير أمتكم ، ورفاهية شعبكم وحماية وطنكم »(٧٩) .

ويدعوهم بوضوح إلى أن يتقدموا الصفوف ، صفوف المجاهدين بأخلاقهم وإيمانهم وايثار قلوبهم وصدورهم(٨٠) . وعند الاحتفال بالانتصار الذى قاده عبد الناصر يصبح هذا الانتصار « عيدا للانسانية وللحرية

---

(٧٧) د . محمد خلف الله محمد : الإسلام والقومية العربية : مجلة الإسلام والتصوف (يناير ١٩٦١) ص ٢٢ .

(٧٨) يراجع : الباب الثابت « اعرف بلادك العربية » مجلة الإسلام والتصوف : اعداد السنة الأولى والثانية / عامى ٥٨ / ١٩٥٩ ـ ٥٩ / ١٩٦٠ .

(٧٩) محمد محمود علوان : الروح الصوفى هو السلاح السرى للعالم الإسلامى ، مجلة الإسلام والتصوف (يوليو ١٩٥٨) ص ٥ .

(٨٠) المصدر السابق .

العالمية ، وللتحول التاريخي »[٨١] . وهي ذات المواقف التي تبدت أثناء أزمة ١٩٦٧ التي اعتبرتها الطرق الصوفية شكلا من أشكال المواجهة مع أوربا ، ودعت إلى استقاء خبرة صلاح الدين الايوبي نتيجة تماثلها مع أحداث الفترة التي عاصرت مواجهة واضحة مع الغرب ممثلا في الولايات المتحدة وإسرائيل وحلفائهما[٨٢] .

٢ ـ المستوى العملي : في سبتمبر ١٩٥٩ وجه الشيخ ـ محمد محمود علوان شيخ مشايخ الطرق الصوفية ـ بيانا إلى الأمة العربية قال فيه « إن معركة القومية العربية الدائرة الرحى الآن في العراق ليست معركة العراق وحده بل هي معركة العالم العربي كافة وندد بالنكسة الرجعية وحمامات الدم ، وأكد أنها تشكل خطرا على الكيان العربي كله وعلى مقدساته وعقائده وميراثه الروحي العالمي[٨٣] ، وفي الوقت نفسه دعا المجلس الصوفي الأعلى ، الطرق الصوفية إلى منع النساء من حضور حفلاتها المختلفة ، وكذلك أي مظهر من مظاهر الشعوذة[٨٤] .

وكانت هناك نوايا إلى إعادة تجميع الطرق الصوفية التي وصلت إلى ٦٠ طريقة تضم ٣ ملايين مواطن في عام ١٩٦٣ ، تحت تنظيم جديد وبأهداف جديدة تتفق وقيم المجتمع الاشتراكي وأن يقضي هذا التنظيم كما نوه رئيس المجلس الصوفي الأعلى بإنشاء مراكز ثقافية توجيهية لتدريب رجال الطرق وتجريد التقاليد الصوفية مما علق بها وتنظيم كتائب للخدمات الدينية والاجتماعية النافعة للشعب[٨٥] .

---

(٨١) محمد محمود علوان : أعياد المجد والبناء ، مجلة الاسلام والتصوف (يناير ١٩٦١) ص ٥ .

(٨٢) انظر د . عبد الحليم محمود : أوربا والاسلام ، مجلة الاسلام والتصوف (فبراير ١٩٦١) ص ٢٢ ـ ٢٥ .

ـ كذلك محمود شلبي : القائد الصوفي الذي هزم الغرب ، مجلة الاسلام والتصوف ، (مايو ١٩٥٨) .

(٨٣) الاهرام بتاريخ ٢٤ ـ ٩ ـ ١٩٥٩ .

(٨٤) الاهرام بتاريخ ٤ ـ ١٢ ـ ١٩٦٠ .

(٨٥) الاهرام بتاريخ ٨ ـ ٩ ـ ١٩٦٣ .

وأبان أحداث الصدام بين النظام السياسى والاخوان المسلمين عام ١٩٦٥ ، كانت الطرق الصوفية إلى جانب النظام ، حيث أصدر الشيخ محمد محمود علوان بيانا فى مولد الامام الرفاعى أعلن فيه أن رسالة التصوف هى الدعوة إلى الأمن والسلام ومحاربة أساليب العنف والارهاب وأن الاسلام حرم التآمر فى الخفاء والمفاجأة بالاثم والعدوان(٨٦) وقبل الاحتفالات بأعياد الثورة كان للطرق الصوفية موقفها أيضا حين أصدر شيخها أمرا ينوه فيه حول ضرورة أن يكون الاحتفال مهيبا ويتفق وجلال المناسبة(٨٧) .

وكان لا بد أن تصدر محاولات شتى لتطوير النظام الداخلى للطرق الصوفية ، وان كانت فى أغلبها لم تأت بنتيجة عملية إلا على عهد السادات (عام ١٩٧٦) ، مثل ذلك المؤتمر العام الذى عقدته الطرق الصوفية بالمقر الرئيسى للاتحاد الاشتراكى لمناقشة تطوير الطرق الصوفية فى ظل النظام الاشتراكى ، وقدم شيـخ مشايخ الطرق الصوفية فى بداية المؤتمر اللائحة الجديدة المعدلة لكمال الدين رفعت أمين الدعوة والفكر بالاتحاد الاشتراكى ، واعلن شيخ المشايخ تطهير صفوف رجال الطرق الصوفية ـ

من كل العادات والبدع التى تتناف مع الإسلام ، كما اعلن عن إنشاء لجان شئون العالم الإسلامى رسالتها الاتصال بجميع الطرق الصوفية فى انحاء العالم الإسلامى « وجمعها على كلمة الله فى اطار الايمان والعمل الصالح لخير المجتمع الإسلامى »(٨٨) .

وطـالب كمال الدين رفعت ـ فى الاجتمـاع نفسـه ـ أعضـاء المؤتمر من رجال الطرق الصوفية بضرورة الاهتمام بالتوجيه الدينى الصحيح

---

(٨٦) الاهرام بتاريخ ١ ـ ١٠ ـ ١٩٦٥ .

(٨٧) الأهرام بتاريخ ٢٣ ـ ٧ ـ ١٩٦٦ .

(٨٨) الأهرام بتاريخ ٢٣ ـ ١١ ـ ١٩٦٦ .

للشعب فى انحاء الريف ، وقال إن الدين ليس ارثا وأن العمل أساس الجزاء فى الدنيا والآخرة ودعا إلى محاربة التعطل بالوراثة أو التكسب واستغلال إســم الدين وترك التواكل والسلبية والعمل الايجابى المستمر(٨٩) وتواصلا مع الدور السياسى للطرق الصوفية أصدر المجلس الأعلى للطرق الصوفية بيانا فى إبريل ١٩٦٧ يستنكر فيه المؤامرات الرجعية للملك فيصل وشاه إيران والملك حسين والرئيس بورقيبة(٩٠) .

وقبل النكسة ـ يونيو ١٩٦٧ ـ بأيام قليلة ، وتحديدا فى ٢٧ ـ ٥ ـ ١٩٦٧ ، أصدر شيخ مشايخ الطرق الصوفية بيانا مهما يبرر فيه اصدار الرئيس عبد الناصر أوامر لقوات الطوارىء الدولية تنحسب من سيناء ، واغلاق خليج العقبة ، وفسر هذه القرارات المهمة بقوله :

«انى اريد أن أوضح لكم ـ يقصد هنا أفراد الطرق الصوفية ـ أهمية هذا القرار بغلق خليج العقبة فى وجه اسرائيل ، ولماذا فقدت صوابها وترنحت من حول اللطمة .. ذلك لأن لهذا القرار نتيجتين مهمتين : الاولى .. أن سفنهم ولا سيما حاملات البترول ستضطر للمرور حول افريقيا عن طريق جبل طارق ثم تجتاز هذا البحر كله عرضا حتى تصل الى موانيهم ، وهى تستغرق ما بين اسبوعين أو ثلاثة وتحتاج السفن الى استهلاك وقود يزيد على ثلاثة أمثال ما كانت تستهلكه لوأنها مرت عن طريق العقبة القصير . الثانية .. أن خط انابيب البترول الذى مدوه من خليج العقبة الى حيفا وغيرها على البحر المتوسط قرار تاريخى يتعطل عن العمل

(٨٩) المصدر السابق .

(٩٠) الاهرام بتاريخ ١٢ ـ ٤ ـ ١٩٦٧ .

ويأكله الصدأ .. ان هذا القرار تاريخى عظيم ، جعله الله
حسرة فى قلوبهم ، وختم به على أفئدتهم وعلى سمعهم وعلى
أبصارهم .. وان أرادوها قارعة فنحن والعرب والمسلمون لها .

وأسودنا واقفة تتحرق شوقا الى الامر بالانطلاق وراء
العدو »[٩١]

ويحدد المطلوب الآن من الطرق الصوفية فى ثلاثة مطالب : الاول أن تثق بالقيادات ثقة قوية مضاعفة ، والثانى : أن يأخذ كل منهم مكانه فى الحرس الوطنى أو الدفاع المدنى ، والثالث أن يكرروا ماصنعوه بالعدو إبان العدوان الثلاثى عام ١٩٥٦ من صلابة وشجاعة وايمان[٩٢]

وتأتى احداث النكسة لتخلق واقعا مغايرا للذى ابتغاه شيخ مشايخ الطرق الصوفية فى رسالته الى أبناء الطرق جميعا ، وهو الواقع الذى اتسم بتوجيه الانتباه الى أهمية المسائل الروحية ، وأهمية أن يجمع الطرق الصوفية التى وصل عددها الى ٦٠ طريقة ، طريق واحد وفقا لرؤية شيخها الجديد[٩٣] ، وتتأخر مؤقتا المسائل السياسية فى برامجه ، والتى وصلت أوجها كما سبق القول قبل أحداث النكسة بأيام قليلة .

وفى ديسمبر ١٩٦٧ سار أكبر موكب صوفى رسمى فى مصر تأييدا للقيادة السياسية فى أعقاب هزيمة ١٩٦٧ مما يؤكد على استمرارية دورها القديم فى تأييد النظام السياسى ، وخاصة فى أوقات الازمات السياسية الداخلية أو الخارجية .

وهكذا فمن واقع افكار وممارسات الطرق الصوفية يتبين أنها تبنت سياسات اتت فى أغلبها مؤيدة للنظام السياسى وان بدا فى الافق خلافة

---

(٩٢) الاهرام ١٩٦٧/٥/٢٧ .
(٩٣) المصدر السابق .
(٩٤) أول حديث للشيخ محمود الطوخى ، الشيخ الجديد للطرق الصوفية ، الاهرام بتاريخ ١٩٧٠/٥/٢٢ .

حول بعض الامور الدينية الخاصة بالاحوال الشخصية وهذا ماحدا بالنظام السياسى الى عدم الاخذ بمشروع القانون الخاص بتعديل المادة ١٠٣ من قانون الاحوال الشخصية ـ كما سيرد ـ فى ابريل ١٩٦٧ .

ولقد كانت للطرق الصوفية مواقفها الواضحة أبان أزمات الصدام مع الاخوان المسلمين ، أبان عدوان ١٩٥٦ ، وقبل وبعد هزيمة ١٩٦٧ ، فكانت مؤتمراتها تعكس هذا الموقف المؤيد للنظام السياسى .

الدين وبعض قضايا التطور الاجتماعى

يكتمل موقف النظام السياسى تجاه قضية الدين والدولة خلال الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) بتحليل موقفه إزاء بعض قضايا التطور الاجتماعى المهمة والتى مثلت قضايا حيوية لا تكتمل الدراسة دونما الإحاطة بها . ويأتى فى مقدمة هذه القضايا : قضية التعليم ، وقضية الأحوال الشخصية وما يتفرع عنها من قضية المرأة ، وتحديد النسل ، وقوانين الأحوال الشخصية . ومن ثم سوف يتناول هذا المبحث بالتحليل :

أولا : موقع الدين فى عملية التعليم خلال الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠).

ثانيا : الدين وقضايا الأحوال الشخصية خلال نفس الفترة .

أولا ـ موقع الدين فى عملية التعليم خلال الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠):

نظر النظام السياسى لقضية التعليم كجزء من عمليات التنمية الاجتماعية التى واكبت حركته بامتداد الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) وكان لعبد الناصر رؤيته الخاصة تجاه هذه القضية التى توزعت على مستويات ثلاثة : مستوى أول التعليم فيه يمثل أداة لتحقيق تكافؤ الفرص بين قطاعات المجتمع والقوى المختلفة حتى لا يحدث ما أسماه عبد الناصر بالانفصال بين الشعب والمثقفين « إن من دخلوا الجامعة وجدوا الفرصة التى لم يجدها الآخرون ، لم يجدها العامل ، ولم يجدها الفلاح ، لم تجدها

الغالبية العظمى من هذا الشعب ، إذن على من دخل الجامعة وعلى من يعمل فيها مسئولية كبرى تجاه الشعب حتى تنصهر هذه العوامل الطبقية التى تنبثق فى قلوب الناس »(٩٤)

ومستوى ثان يصبح التعليم فيه أداة لعملية التنشئة السياسية ، وخاصة أن المجتمع يعيش عمليات تغيير اجتماعى ، وتحديث ثورى ، ولابد أن تتواكب معها جميع أدوات عملية التنشئة السياسية والتى يأتى التعليم فى مقدمتها ، وفى هذا المعنى يذهب إلى أن العلم هو السلاح الحقيقى للإرادة الثورية ، فمن هنا يبدأ الدور العظيم الذى لابد للجامعات ومراكز العلم على مستوياتها المختلفة أن تقوم به(٩٥) .

ومستوى ثالث : يصير التعليم فيه أداة من أدوات الحراك الاجتماعى ، فيساهم التعليم ـ من وجهة نظر عبد الناصر ـ فى التفاعل بين الطبقات القائمة ، وتكوين طليعة من المتعلمين والمثقفين المنتمين لكل هذه الطبقات والتى كانت أول من أيد الثورة فى بداياتها .(٩٦)

وداخل قضية التعليم أدرك النظام السياسى الموقع الخاص للدين ، فاحتل خلال الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) أهمية ورعاية خاصة ، تبدى ذلك فى مجمل سياسات وقرارات النظام السياسى التعليمية ، وفى حجم المادة التعليمية المقدمة ، ونوعيتها ، ولمعرفة هذا الموقع الذى احتله الدين ، سوف نعالج العملية التعليمية خلال الفترة موضع البحث من خلال حجم ونوعية مادة التربية الدينية والتاريخ ، مقارنة بإجمالى المادة التعليمية المقدمة مع مقارنات بين الفترات الزمنية ، وبين المستويات التعليمية المختلفة (الابتدائى ـ الإعدادى ـ الثانوى). وعليه فسوف تكون مادتا التربية الدينية والتاريخ هما المتغيران الأصيلان فى تحديد موقع الدين فى العملية التعليمية ، ويعود اختيار مادتى التربية الدينية والتاريخ إلى أهميتهما فى تحديد رؤية النظام السياسى لأحداث وخبرات التاريخ فى

---

(٩٤)خطاب للرئيس جمال عبد الناصر بتاريخ ١٩٦١/٢/٢٧.
(٩٥) الميثاق الوطنى ، مصدر سابق ، ص ١٢١
(٩٦) خطاب للرئيس جمال عبد الناصر بتاريخ ١٩٦١/٧/٢٧.

بعدها الاسلامى أو الدينى ، وأيضا فى معرفة طبيعة ودور الدين فى حياة المجتمع المصرى ، وكيفية توظيف هذا الدور .

واهتم النظام السياسى الناصرى بتدريس مادتى الدين والتاريخ ولكن تفاوتت درجات الأهمية ، وفقا لتطور النظام السياسى وتطور قضاياه الاجتماعية والسياسية ووفقا للمستويات التعليمية ؛ فالذى يدرس للمرحلة الابتدائية يختلف كماً وكيفاً عما يدرس للإعدادية ، وكذلك الحال بالنسبة للمرحلة الثانوية . ولمعرفة هذه النواحى نتابع المادتين خلال ثلاث فترات تاريخية مختلفة ، ومن خلال المستويات التعليمية الثلاثة (الابتدائية ، والإعدادية ، والثانوية) ، الفترة الأولى ١٩٥٢/٥١ ، وهى تغطى واقع تدريس المادتين السابق لقيام الثورة مباشرة . أما الفترة الثانية فهى ٥٣ / ١٩٥٤ وهى التى تبرز لنا المؤشرات الأولى لعملية التغيير فى تعليمها ، أما الفترة الثالثة فهى الفترة ١٩٧٠/٦٨ والتى تمثل المحصلة الأخيرة لموقف النظام السياسى من مسألة التعليم الدينى والتاريخ .

١ ـ فبالنسبة للفترة الأولى ١٩٥٢/٥١ يلاحظ تعدد اهداف النظام السياسى تجاه المادتين :

(أ) فبالنسبة لمادة الدين يلاحظ أن أهداف النظام السياسى تركزت فى :

ـ إشعار التلاميذ روح التدين ومراقبة الله وحب الخير ومحاسبة النفس .

ـ ترغيبهم فى شعائر الدين وفرائضه وتعويدهم أداءها والتمسك بها .

ـ تنشئتهم على الآداب الإسلامية التى تهذب النفوس وتثير نوازع الخير فيها .

ـ الاتصال بكتاب الله وتجويد تلاوته ومحاولة فهم ما يستطيع التلاميذ فهمه والانتفاع به فى معناه ولفظه[٩٧]

ويؤكد الإطار السابق أيضا على ضرورة الربط بين قصص التهذيب والآيات والأحاديث التى لها علاقة بموضوع البحث وأن يضرب الأمثال

---

(٩٧) المصدر منهج الدين واللغة العربية والخط العربى لمدارس المرحلة الأولى للبنين والبنات (القاهرة . وزارة المعارف العمومية . مطبعة دار المعارف دار المعارف العمومية . ١٩٥٢) ص ١٣

لذلك من مظاهر حياة التلاميذ فى بيئاتهم[٩٨] ولقد تم تطبيق هذا كاملا على المنهج الدينى للسنوات الابتدائية والتعليمية المختلفة ، وبدأ تدريسه الفعلى مع السنة الثالثة الابتدائية ، ويلاحظ أن إجمالى عدد الحصص الدينية وصل إلى ٢٠ حصة أسبوعيا موزعة على سنوات الدراسة المختلفة ، وعلى المستوى النوعى ركز التعليم الدينى على موضوعات عامة بلا مضمون سياسى واضح كالصبر والمحافظة على الوقت وما إلى ذلك .[٩٩]

(ب) بالنسبة لمادة التاريخ خلال نفس الفترة يلاحظ أنها كانت تقدم بمعدل حصتين أسبوعيا وأنها هدفت إلى :

« ضرورة بذل المدرس للجهد لإثارة انتباه التلاميذ ، حيث تمثل هذه القصص بداية عهدهم بدارسة التاريخ ، ويحسن أن يلم التلاميذ ببعض التواريخ المهمة التي تكون معالم أساسية للعصور التى يدونها مثل تواريخ ميلاد النبى ، وهجرته ، وفتح العرب لمصر وإنشاء القاهرة والأزهر »[١٠٠]

وعليه جاء تركيز المنهج على الشخصيات التاريخية المهمة فى تاريخ مصر القديم ، وعلى سير أبطال الإسلام ، وأحوال مصر الحربية والاقتصادية وصلاتها الخارجية ، وحالتها الاجتماعية ، وتم التركيز أيضا على أهمية الدور الذى لعبته أسرة محمد على فى تاريخ مصر المعاصر[١٠١]

ويقدم منهج التاريخ فى هذه الفترة نفسه ، خاصة على مستوى المرحلة الأولى كتجسيد واضح لرؤية النظام السياسى الملكى لتاريخ مصر قديمه وحديثه ، حيث التركيز على جانب الشخصيات التاريخية المهمة ، وعلى الشخصيات الإسلامية ، وأسرة محمد على ، وجميعها تعكس اهتمام النظام بإبراز تأكيده على البعد الدينى ، والملكى فى تاريخ مصر والذى يمثله هو ذاته .

---

(٩٨) المصدر السابق : ص ١٤ .

(٩٩) نفس المصدر ، ص ١٥ ـ ١٨ .

(١٠٠) المصدر : مناهج الموضوعات الاجتماعية للسنتين الخامسة والسادسة فى المرحلة الأولى (القاهرة وزارة المعارف العمومية ، مطبعة وزارة المعارف العمومية ، ١٩٥٢) ص ١٠ ـ ١٢ .

(١٠١) المصدر السابق ، ص ١٤ .

٢ ـ **الفترة الثانية ٥٣/ ١٩٥٤** : لا يلاحظ تغير يذكر فى موقف النظام السياسى الجديد تجاه تدريسه لمادة الدين ، حيث تساوت الجرعة الدينية المقدمة لتلاميذ المراحل الدراسية المختلفة فنجدها تكاد تتساوى بالنسبة للمرحلة الأولى مع الفترة السابقة ٥١/ ١٩٥٢ ، وايضا تتشابه نوعية ما تم تقديمه من مادة علمية ، وكذلك الحال بالنسبة لمادة التاريخ مع تغيير بسيط بالنسبة لما يتعلق بالنظام السياسى الملكى أو جذوره التاريخيه والاجتماعية الذى يعبر عنها .

(أ)فبالنسبة لمادة الدين : يلاحظ أن تدريسها قد بدأ مع السنة الأولى بعكس الفترة ٥١/ ١٩٥٢ التى بدأت مع السنة الثالثة الابتدائية ، ويلاحظ تزايد الجرعة تدريجيا مع السنوات الخامسة والسادسة[١٠٢] . وأيضا يلاحظ تركيز المنهج إسلامياً ومسيحيا على ذات القيم التى ركزت عليها المرحلة السابقة (كالصبر وحسن المعاملة ، والتواضع) وإن ازداد الحديث عن قيمة الجهاد[١٠٣] ، وكميا نجد تناقص الجرعة الدينية المقدمة للطلاب فى المستويات التعليمية الأخرى فهى تصل فى الإعدادية إلى ٨ حصص دينية للسنوات الأربع[١٠٤] وفى الثانوية تصل إلى حصة واحدة لكل قسم : الأدبى والعلمى[١٠٥] . ومقارنة ذلك الاجمالى العام للحصص التعليمية تصبح الابتدائية ٨,٥٪ والإعدادية ٥,٦٪ والثانوية ٢,٨٪ ، ولكن مضمون المادة تطور نسبيا حيث نجد التركيز على ضرورة عدم الاقتصار على ما يقدم إليهم من دروس إذ ينبغى الاهتمام بالجمعيات الدينية والعناية بالمصلى وبأعمال البر والإحسان للفقراء وغيرها من القيم

---

(١٠٢) المصدر : مناهج الدراسة للمرحلة الابتدائية ٥٣ ـ ١٩٥٤ (القاهرة ، وزارة المعارف مطبعة وزارة المعارف ، ١٩٥٤) ص ١

(١٠٣) المصدر السابق ، ص ٩ ـ ١٠ ، كذلك : مناهج الدين المسيحى للمرحلة الابتدائية (القاهرة ، وزارة المعارف العمومية ، ١٩٥٤) ص ٢

(١٠٤) المصدر : مناهج مواد الدراسة للمرحلة الاعدادية ٥٣/ ١٩٥٤ (القاهرة ، وزارة المعارف العمومية ، مطبعة وزارة المعارف ، ١٩٥٤) ص ص ٤ ـ ١٠

(١٠٥) المصدر : مناهج مواد الدراسة للمرحلة الثانوية ٥٣/ ١٩٥٤ (القاهرة ، وزارة المعارف ١٩٥٤ ، ٥٨٨ ـ ٦) .

الدينية الاجتماعية التى تؤكد على علاقة الدين كمادة تدرس بالمجتمع الذى يعيشه الطالب(١٠٦)

ب ـ بالنسبة لمادة التاريخ خلال الفترة ٥٣/ ١٩٥٤ ، يلاحظ أن هذه المادة لم يتم تدريسها فى السنوات الاربع الأولى من المرحلة الابتدائية وبدأت مع السنة الخامسة ، ولم يحدث تغيير منها حين يذكر فيما قدم من مادة علمية كذلك الحال بالنسبة لمناهج المرحلة الإعدادية والتى ركز منهج السنة الأولى فيها على بدء الحضارة الإنسانية ، والسنة الثانية تحدثت عن مصر الفرعونية ، والثالثة عن تاريخ الإسلام فى مصر ، والرابعة عن تاريخ مصر فى العصر الحديث(١٠٧)

أما المرحلة الثانوية فلقد تركز التعليم حول تاريخ الدولة الاسلامية بالسنة الثانية ، وتاريخ مصر والعالم العربى فى العصر الحديث بالسنة الثالثة قسم أدبى ، ولقد تم التأكيد فى المادة التاريخية على قيم العروبة والتراث وعلى أهمية الدور الإسلامى فى نشر الحضارة فى العالم المحيط وإبراز دور العقل والفكر فى انتشاره وكذلك الإدانة غير المباشرة للنظام الملكى السابق(١٠٨) . وبالنسبة للجرعة الدينية نجدها تصل فى الابتدائية إلى ٩.٥٪ من الاجمالى ، والإعدادية إلى حوالى ٤.٢٪ من اجمالى عدد الحصص الأسبوعية لمختلف المواد ، وفى الثانوية وصلت إلى ٥.٥٪ من الاجمالى ، وهى النسبة التى لا تختلف كميا عن الفترة السابقة ١٩٥٢/٥١ وهو ما يعطى دلالة على أن تغييرا سياسيا ومنهاجيا شاملا لم يكن قد حدث ، أو بعبارة أخرى لم يكن الوعاء التعليمى قد وصلته نتائج التغيير السياسى الذى أحدثته ثورة يوليو ١٩٥٢ ، والتى برزت نتائج واضحة مع بدايات عام ١٩٥٦ عندما حسمت العديد من القضايا السياسية

---

(١٠٦) مناهج المرحلة الاعدادية ، مصدر سابق ، ص ١٠ ـ ١٥ وكذلك مناهج الثانوية ، مصدر سابق ص ١٠ .

(١٠٧) منهج التاريخ للاعدادية ٥٣/ ١٩٥٤ (القاهرة : وزارة المعارف ، مطبعة وزارة المعارف ١٩٥٤) ص ٥٢ .

(١٠٨) منهج التاريخ للمدارس الثانوية ١٩٥٤/٥٣ (القاهرة ، وزارة المعارف ، مطبقة وزارة المعارف ، ١٩٥٤) ص٥٦ ـ ٦٢

والاجتماعية والداخلية والخارجية ، واستقرت الأمور فى ايدى النظام الجديد بقيادة عبد الناصر .

٣ ـ **الفترة الثالثة ١٩٧٠/٦٨** : وتعد هذه الفترة من أهم الفترات التاريخية التى تم التركيز فيها على قضية الدين ضمن البرامج التعليمية والثقافية المختلفة ، ويعود ذلك الى طبيعة المرحلة التى شهدت أكبر هزيمة عسكرية للنظام السياسى المصرى ، أثرت سياسيا واجتماعيا على قطاعات المجتمع المختلفة ، وكان لابد أن يترك هذا التأثير بصماته على قضية التعليم ، وموقع الدين والتاريخ كمادة دراسية فيها ، وتعود أهمية هذه المرحلة إلى كونها محصلة أخيرة لمجمل سياسات النظام التعليمية ولموقع الدين فيها ، ويتضح ذلك باستعراض مضمون المادة التعليمية المقدمة .

(أ) فبالنسبة لمادة الدين : يلاحظ تأكيدها فى المرحلة الابتدائية على ضرورة تفهم التلاميذ للدين وأحكامه من معانى الاشتراكية القائمة على الكتابة والعدل وتكافؤ الفرص والتعاون على البر والتقوى ، وأن ينشأوا على احترام العمل والإيمان بأهميته للفرد والمجتمع وأثره فى رفع مستوى المعيشة ورقى الأمة وتقدمها ، وأن تغرس فى نفوسهم الإيمان بأن الثواب والعقاب يقوم على العدل [١١٩] . وأن أهم وسائل تحقيق أهداف التربية الدينية التى تبناها النظام أن تستغل المواقف الواقعية فى حياة التلاميذ وفى تعويدهم السلوك الصحيح الذى يتفق مع المبادىء الدينية ، وأن تستغل المناسبات الدينية والمناسبات القومية كعيد الهجرة والمولد النبوى وعيد الوحدة ، وعيد الأم فى تنمية معارف التلاميذ الدينية المرتبطة بهذه المناسبات القومية والاجتماعية ، وفى إكسابهم بعض الاتجاهات السليمة ففى عيد الوحدة يمكن استغلاله فى تمكين المعانى القومية والوطنية فى نفوسهم مع تبصيرهم بأن الاتحاد والتعاون والتآخى من المبادىء المهمة

---

(١٠٩) المصدر : وزارة التربية والتعليم ، مناهج المرحلة الابتدائية المطورة لعام ١٩٦٩/٦٨ (القاهرة ، مطابع مؤسسة الاهرام ، ١٩٧٠) ص٧ .

فى الدين [١١٠] . ولقد وصل حجم الجرعة الدينية إلى ١٠٪ من اجمالى عدد الحصص المقدمة للمرحلة فى جميع المواد .

أما المرحلة الإعدادية : فلقد تم التركيز فيها على قيم عامة مفادها أن التربية عملية تربوية تتطور مع الزمن ، وتساير المجتمع وتتمشى مع الوجدان ، والعاطفة الدينية من أقوى العواطف التى تهدف الى تحقيق القيم الأخلاقية والمثل العليا فى الحياة [١١١] . وعليه كانت التربية الدينية من أقوى العوامل فى إعداد الشباب الذى يؤمن بالله وبالوطن وبالمجتمع الذى يعيش فيه على أسس قوية من الديمقراطية الصحيحة والاشتراكية القويمة ، والتعاون المثمر بين أفراده لتحقيق العدالة الاجتماعية ، ولقد تركز مضمون المنهج على هذه القيم وبالأخص الجانب الذى يتجه إلى مواجهة الاستعمار وإلى قضايا التطور الاجتماعى وغيرها [١١٢] .

أما المرحلة الثانوية : فلقد تزايد المضمون الثورى للدين على عكس المراحل السابقة وأيضا مقارنا مع الفترات السابقة ، حيث نجد التأكيد على قيم الولاء للوطن ، ولأهدافه السامية التى تتفق مع أهداف الدين وجهاده فى مقاومة أساليب الاستعمار واعتزازه بالتراث الإسلامى الخالد وانتفاعه بهذا التراث ثقافيا وخلقيا وتقوية ميوله إلى البناء على أمجاد الماضيين وبإرادة قوية وحب للتضحية فى السلم والحرب متخذا من البطولات الإسلامية أحسن قدوة [١١٣] ، وغيرها من القيم الدينية المهمة والتى تتبدى واضحة فى منهج القرآن الكريم والحديث والبحوث الدينية [١١٤] .

(ب) بالنسبة لمنهج التاريخ يلاحظ أن مادة التاريخ كانت تحت عنوان « التربية الاجتماعية » والوطنية بالنسبة للمرحلة الابتدائية قد ركزت على

---

(١١٠) المصدر السابق ص٧ ـ ١١ .

(١١١) وزارة التربية والتعليم : المناهج المعدلة للمرحلة الاعدادية (القاهرة الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ، ١٩٧٠) ص٢ ـ ٥ .

(١١٢) المصدر السابق ، ص٥ ـ ٦ .

(١١٣) المصدر . المناهج المعدلة للثانوية العامة ١٩٦٩/٦٨ (القاهرة ، وزارة التربية والتعليم ، ١٩٦٨) ص٥ ـ ٨ .

(١١٤) المصدر السابق ، ص٢٨ ـ ٣٠ .

قيم من سبيل تعريف التلاميذ بما يناسبهم من مبادىء الميثاق الوطنى ، واتجاهاته فى الديمقراطية والاشتراكية وتقوية إيمانهم بما جاء به حتى تصبح جزءا من مقومات شخصياتهم ، وتنمية روح الاعتزاز بالوطن الولاء متدرجين من الأسرة فالمجتمع المحلى فى القرية ، فالمدينة ، فالمحافظة فالجمهورية ، فالوطن العربى ، وقد تبدى هذا فى مناهج التاريخ والجغرافيا [١١٥] ، ونفس القيم تم تدريسها على المرحلة الإعدادية والثانوية ، كما يظهر الجدول المرفق ، وكما تظهر القيم التى بثها المنهج التعليمى فى المرحلتين [١١٦] .

وتمثل هذه المرحلة المحصلة الأخيرة للسياسات التعليمية النظام السياسى الناصرى تجاه المضمون الدينى للمادة التعليمية ، سواء تضمنتها مادة الدين ، أو مادة التاريخ ، وكرس النظام السياسى فيها قيم الانتماء والاعتزاز بالتراث الإسلامى والهوية القومية بالإضافة للقيم الروحية المتوارثة ، والتى كانت موجودة بوضوح أكثر فى الفترتين السابقتين ، وهذا ما يوضحه الجدول المرفق الذى تم استخلاصه من واقع النتائج فى الفترات الثلاث السابقة .

---

(١١٥) المصدر : وزارة التربية (التربية الاجتماعية والوطنية ، مناهج المرحلة الابتدائية المطورة) (القاهرة ، مطابع مؤسسة الاهرام ، ١٩٧٠) ص١٧٠ ـ ١٨٠ .

(١١٦) انظر : المناهج المعدلة للمرحلتين الاعدادية والثانوية ١٩٦٩/٦٨ ، مصدر سابق .

جدول رقم (١٦)(١١٧)

تطور القيم الدينية داخل النظام التعليمى فى مصر

(١٩٥٢ - ١٩٧٠)

المرحلة التعليمية / العام الدراسى	١٩٥٤/٥٣	١٩٧٠/٦٨
الابتدائية	الدين : تم التركيز على قيم : اداب الزيارة - حسن المعاملة - تدبير الوقت - اداب الضيافة والتواضع التاريخ : تم التركيز على قيم : الكفاح المصرى القديم - قيم الترابط مع الأجداد - قيم التوحيد والعبادة .	الدين : تم التركيز على قيم : الصراحة - الوفاء بالعهد - التسامح - حقوق الوالدين - حقوق الوطن والجهاد فى سبيله . التاريخ . تم التركيز على قيم : البطولة فى التاريخ المصرى القديم - تاريخ الدولة الإسلامية - بطولة صلاح الدين الأيوبى وجهاده ضد الصليبيين .
الاعدادية	الدين :: تم التركيز على قيم : الشجاعة - الصبر - الحلم - ضبط النفس عند الغضب - العفو عند المقدرة. التاريخ: تم التركيز على قيم: عظمة المصريين القدماء - تاريخ مصر لم يخل من الزعماء - تاثير الاسلام على مصر .	الدين . تم التركيز على قيم : الأمانة - الشجاعة - التوسط فى الانفاق والادخار - الموقف من اليهود إسلاميا - حب الوطن التاريخ : تم التركيز على قيم : إبراز التاريخ وأحداثه فى ضوءالميثاق الوطنى - التركيز على الدور الاجتماعى والشعبى للحكام الأول - الجهـاد فى الاسلام .
الثانوية	الدين : تم التركيز على قيم : الابطال فى تاريخ الاسلام - عدم الاعتداء على الغير - الوفاء بالعهد - التعاون . التاريخ : تم التركيز على قيم : قوة الاسلام قديما - الحركات الاستقلالية فى الدولة الاسلامية القديمة .	الدين : تم التركيز على قيم : الاعتزاز بالتراث فى مواجهة الاستعمار - التسامى بالغرائز والميول لدى النشء - الإسلام وحقوق الإنسان - قيم الحرية . والاخاء والمساواة فى الإسلام . التاريخ : تم التركيز على قيم : عظمة الحضارة العربية - تعميق القوميـة العربية والشعور القومى - دور الإسلام فى توحيد المنطقة العربية قديما .

(١١٧) المصدر : أعده الباحث من النتائج التى وردت فى الفترات الثلاث السابقة .

من الجدول السابق يلاحظ ما يلى :

(أ) تركيز الفترة ١٩٥٤/٥٣ على قيم دينية تتقارب مع القيم التى تواجدت قبل عام ١٩٥٢ مما يعنى أن حجم التغيير الذى حدث فى بناء القيم الدينية داخل هيكل التعليم كان جزئيا ، وقد يكون مما ساهم فى ذلك عدم الاستقرار السياسى وطبيعة المرحلة الانتقالية .

(ب) وجود قيم مشتركة بين فترتى الدراسة : كالصبر والشجاعة بالنسبة للقيم الدينية ، وكالتركيز على عظمة المصريين القدماء ، بالنسبة للتاريخ ، وهو ما يعنى أحد احتمالين :

الأول : هو أن تكون نفس العقليات التى خططت للتعليم الدينى ، وللتعليم بوجه عام فى بداية الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) هى نفسها التى خططت له فى نهاية الفترة ، ومن الملاحظ هنا أيضا طول الفترة التى تولى فيها كمال الدين حسين مسئولية التعليم فى مصر (١٢ عاما) وهو المعروف بميوله المحافظة دينيا .

الثانى : هو رغبة النظام السياسى أو حاجته سياسيا ، أن تظل داخل العملية التعليمية بعض القيم والتى تمثل سمة أصيلة فى الشخصية المصرية : كالصبر واحترام الموت ، والشجاعة .. الخ ، وهى القيم التى قد تفيد النظام السياسى وقت الأزمات السياسية أو العسكرية .

(جـ) حدث على الرغم من التشابك السابق تغير سياسى فى العديد من القيم الدينية وفى التركيز داخل مادة التاريخ على بعض القيم وإبرازها كالقومية العربية والشعور القومى ، وكالاعتزاز بالتراث الإسلامى ، وربطه بواقع المجتمع المصرى والعربى ، وغيرها وهذا التطور يتوازى مع التغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية العامة التى حدثت فى المجتمع .

ثانيا : النظام السياسى وقضايا الأحوال الشخصية :

يثير البعض بشأن موقف النظام السياسى من قضايا الأحوال الشخصية ، وتشمل قضية المرأة وتحديد النسل والقوانين المتعلقة بالأحوال الشخصية ، افتراضا مفاده أن ثمة عقد غير مكتوب قام بين عبد الناصر وبين رجال الدين يقضى بألا يقترب النظام السياسى من قضايا

الزواج والطلاق والميراث فى مقابل إطلاق يده فى باقى الأمور السياسية والاجتماعية ، بيد أن هذا الافتراض غير صحيح على اطلاقه ، فلقد تعامل النظام السياسى مع قضايا الأحوال الشخصية ليس باعتبارها قضية مستقلة بذاتها ، ولكن على أنها جزء من قضية التغير الاجتماعى والسياسى وعملية التنمية التى عاشتها مصر إبان هذه الفترة . وعليه أصبحت الأحوال الشخصية قضية اجتماعية واقتصادية وهو ما تبرزه مدركات ومواقف النظام السياسى بوضوح تجاه قضيتى المرأة وقوانين الأحوال الشخصية .

١ ـ بالنسبة لقضية المرأة : يرى عبد الناصر أنها لابد أن تتساوى بالرجل ولابد أن تسقط بقايا الأغلال التى تعوق حركتها الحرة « حتى تستطيع أن تشارك بعمق وإيجابيا فى صنع الحياة »[١١٨] ولكن لا تصل هذه المشاركة إلى الحد الذى يمكن معه تجنيد الفتيات العرب من أجل تحرير فلسطين « إذ أن للمرأة رغم هذه المشاركة واجبات أخرى أكثر وأكثر بالإضافة إلى أن لدينا رجالا أكثر[١١٩] وهذه الرؤية تتضح أكثر عندما يطالب عبد الناصر بالتركيز على الدور الاجتماعى للمرأة وليس الدور أو المكتسبات الشخصية ، وعنده أن الأسرة هى الخلية الأولى للمجتمع » ولابد أن تتوافر لها كل أسباب الحماية التى تمكنها من أن تكون حافظة للتقليد الوطنى مجددة لنسيجه متحركة بالمجتمع كله ومعه إلى غايات النضال الوطنى »[١٢٠]

ومن حقوق المرأة الاساسية فى رؤية النظام السياسى « التعليم الذى يمثل تطبيقا حيا لمبادىء الثورة فى مجال تكافؤ الفرص »[١٢١]

---

(١١٨) الميثاق الوطنى : مصدر سابق ، ص ١٠٤ .
(١١٩) خطاب للرئيس جمال عبدالناصر بتاريخ ١٨ / ١١ / ١٩٦٥ .
(١٢٠) الميثاق الوطنى ، مصدر سابق ، ص ١٠٤ .
(١٢١) كمال الدين حسين : بيانه امام مجلس الامة : التربية والتعليم خلال ٥ سنوات (القاهرة منشورات وزارة التربية والتعليم ، ادارة الشئون العامة ، اغسطس ١٩٥٧) ص ٢٤ ـ ٢٦ .

وبالنسبة لمواقف النظام السياسى تجاه قضية المرأة يلاحظ أنه قد كفل لها العديد من الحقوق السياسية والاجتماعية المهمة ، وفى مقدمتها الاعتراف لها بحق التصويت والترشيح لأول مرة وذلك فى دستور ١٩٥٦ ، ولقد تزايدت نسبة المشتغلات بالمهن التعليمية والفنية من ٨,٣ ٪ عام ١٩٦١ إلى ١٩,٣ ٪ عام ١٩٧١ من إجمالى عدد العاملين ، وارتفعت نسبة المشتغلات بالأعمال الإدارية والتنفيذية من ٠,٩ ٪ عام ١٩٦٠ إلى ١,٤ ٪ مع نهاية الفترة عام ١٩٧٠ وحدثت زيادة ملحوظة فى الحقوق الاجتماعية للمرأة كانت لها مؤشراتها الواضحة ، ففى عام ١٩٦٧ بلغ عدد الجمعيات النسائية ١٩٠ جمعية أما اللجان النسائية فى جمعيات مشتركه فيبلغ عددها ٤٧٠ لجنة ، كما يبلغ عدد الجمعيات الأخرى التى شاركت المرأة فى عضويتها ٢٣٣ جمعية .

وتجدر الإشارة أيضا إلى نشاط اجتماعى مهم ظهر بفعل النظام السياسى المصرى تجاه المرأة وهو نظام الرائدات الريفيات الذى أخذ به فى مصر منذ عام ١٩٦٤ ، حيث إن العمل الاجتماعى الرسمى بالريف كانت تمارسه وزارة الشئون الاجتماعية من خلال الوحدات الاجتماعية التى تعمل فى مجال تنمية المجتمع حيث يقوم به فى الغالب اخصائيون اجتماعيون بينهم نسبة محدودة من النساء ، وقد وجد أن طبيعة العمل الوظيفى وأعباءه بالإضافة إلى عدم انتماء الاخصائيين (بما فى ذلك الإناث) إلى القرى التى يعملون بها فى الغالب ، كذلك يجعل تأثير العمل الاجتماعى الرسمى محدودا ، فى إعداد قيادات نسائية محلية يتوافر لها المعرفة والاحساس بمطالب نساء القرية ، والقدرة على التعبير عنها والمهارة اللازمة لتجميع النساء الريفيات ، وراء الجهود المختلفة المحققة لها ، وتزداد مساهمة نساء القرية الايجابية ، والجادة فى برامج تنمية المجتمع وتعمل كقيادة محلية وسيطة تعبر الفجوة الثقافية بين العقلية والمفاهيم الحضارية من جهة والعقلية والمفاهيم الريفية من جهة أخرى ، وتعاون القيادات الحضرية فى ادراك الواقع الريفى والعمل معه بالأساليب

التى تتلاءم وطبيعة ظروفه وأوضاعه الاقتصادية والثقافية والاجتماعية[١٢٢] .

هذا عن الوضع العام للمرأة فى مجال اهتمام النظام السياسى وسلوكياته السياسية تجاهها ، ويتبقى الحديث عن أهم التعديلات التى أدخلتها الثورة على قضية تعليم المرأة وأخيرا قضية الأحوال الشخصية .

فبالنسبة لإنجازات النظام السياسى فى قضية تعليم المرأة : يلاحظ أن مجال التعليم الذى سبق الإشارة إليه كان من أهم المجالات التى دخلت فيها الثورة محدثة تغيرات عدة على المستويين الكمى والكيفى . وكان طبيعيا أن ينسحب التغيير على العنصر النسائى فى عملية التعليم ، حيث تجمع العديد من الدراسات على أن التغييرات التى احدثتها الثورة فى النظام التعليمى كان لها أثرها فى إتاحة الفرصة لتعليم النساء ، وخاصة من الطبقات الدنيا ، وتخص هنا مجانية التعليم ، والاهتمام بإنشاء المدارس بالريف والحضر ووجود حوافز لدى الأسر لتعليم بناتهم نتيجة لاتساع النطاق النسبى لفرص عمالة لنساء لأن التعليم لم يعد فى هذه الفترة مجرد غاية فى حد ذاته كما كان على العهد السابق بالنسبة لبنات الطبقات العليا وقد أدى إلى إقبال النساء على التعليم مما أدى إلى تغيير وأحيانا ضعف نوعى فى هذا المجال[١٢٣] ، ويمكن رصد هذه التغييرات احصائيا على النحو التالى :

- فى المرحلة الابتدائية كانت نسبة الإناث سنة ١٩٥٤ (٣٥ ٪) ارتفعت الى (٣٨ ٪) عام ١٩٧٠ . هذا بجانب وجود ارتفاع ملموس فى نسب استيعاب المدارس الابتدائية للأطفال اللائى فى سن الإلزام فقد تبين أن هذه النسب كانت فى عام ١٩٦٠ (٥٦ ٪) ارفعت إلى (٥٨ ٪) عام ١٩٧١ .

---

(١٢٢) تفاصيل هذا الجانب فى : على فهمى : العلاقة بين دور المراة المصرية فى التنمية وتطور التشريعات الخاصة بالأسرة فى مصر ، عدد خاص من المجلة القومية الاجتماعية ، تصدر عن المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية (القاهرة ، ١٩٧٧) ص ٩١ ـ ١٠٠ .

(١٢٣) د . انعام سيد عبدالجواد : الوضع الاجتماعى للمراة فى القانون المصرى المعاصر ، رسالة دكتوراه غير منشورة (جامعة القاهرة ، كلية الآداب ، يوليو ١٩٨٠) ص ١٤٩ .

ـ أما فى التعليم الإعدادى فنظرا لأنه لم يكن موجوداً قبل ١٩٥٢ ، فسوف نكتفى هنا بعرض تطور عدد الإناث بعد ١٩٥٢ ، ففى عام ٥٣ ٪ ١٩٥٤ . كان عدد الإناث فى هذه المرحلة ٧٢ ألف تلميذة ، زاد فى عام ٦٥ / ١٩٦٦ إلى ١٧٤ ألف تلميذة . وفى عام ٧١ / ١٩٧٢ ، ارتفع إلى ٣٠٤ آلاف تلميذة . وباتخاذ عام ٥٣ / ١٩٥٤ كسنة أساسية نجد أن عدد المقيدات فى عامى ٦٥ / ١٩٦٦ ، ٧١ / ١٩٧٢ ، قد زاد بنسبة ١٤٢ ٪ ، ٣٢٢ ٪ على التوالى . وبالنسبة للاعدادى الفنى فقد لوحظ أن عدد المقيدات به ، قد تناقص حتى وصل إلى أقل من ٥٠٠ تلميذة فى عام ٧١/١٩٧٢ ، وقد يرجع ذلك الى الصعوبات التى تواجه خريجات هذا النوع من التعليم فى الحياة العملية[١٢٤] وقد كانت نسبة الإناث فى التعليم الثانوى قبل ١٩٥٢ تصل إلى ١٢,٣ ٪ ارتفعت إلى ٣٢ ٪ عام ١٩٧٠ ، وبالنسبة للتعليم الجامعى قبل ١٩٥٢ يصل إلى ٥,٤ ٪ ارتفعت الى ٢١,١٤ ٪ ، وهى النسب التى وزعت على الكليات التالية التى يظهرها هذا الجدول .

(١٢٤) د . انعام سيد عبدالجواد ، المصدر السابق ، ص ١٤٩ .

(جدول رقم ١٧)(١٢٥)
(نسبة التعليم الجامعى للاناث مقارنا بين عامى)
١٩٤١/٤٠ - ١٩٧٢/٧١

السنة اسم الكلية	الاناث ١٩٤١/٤٠	الاناث ١٩٧٢/٧١
كلية الآداب	١٢,٨	٩٧,١٨
كلية الحقوق	١,١	٢٥,٩٣
كلية التجارة	—	٥٠,٩٤
كلية العلوم	٧,٦	٣٩,٤٥
كلية الهندسة	—	١٣,٩٧
كلية الزراعة	—	٣٠,٥٩
كلية الطب البشرى	٧,٣	٣٠,١٠
كلية طب الاسنان	٣,٧	٥٧,٥٧
كلية الصيدلة	١,٣	٦٢,٢٢
كلية الطب البيطرى	—	١٤,٧٥
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية	—	٩٢,٤١
كلية دار العلوم	—	٤٧,٨٩
معاهد التمريض	—	٦٧٦ طالبة
كلية المعلمين	—	٣٠,٢٧
كلية البنات	—	٤٢٦٢ طالبة
الإجمالى	—	٤١,٢٢

ويلاحظ من هذا الجدول ارتفاع نسبة الإناث فى الكليات المختلفة ، كما يلاحظ أيضا أن هناك كليات التحقت بها الفتاة لم تكن قائمة قبل ١٩٥٢ مثل : التجارة ، والهندسة الزراعة ، والطب البيطرى ، ودار العلوم .

٢ - **بالنسبة لقوانين الأحوال الشخصية** : من المتعارف عليه أن الاهتمام بالاحوال الشخصية من قبل الدولة يعود إلى بداية القرن العشرين عندما صدر القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢١ والذى عالج سن الزواج ورتب على مخالفتها عدم سماع الدعوى ، ثم المرسوم بقانون رقم

---

(١٢٥) المصدر : د . انعام سيد عبدالجواد ، المصدر السابق ، ص ١٥١ .

٢٥ لسنة ١٩٢٩ ، والذى عالج بعض مسائل الطلاق ، ثم القانون رقم ٧٨ لسنة ١٩٣١ والذى عالج النفقة والعدة والعجز عن النفقة والمفقود(١٢٦) ، ثم المادة ١٣ من قانون نظام القضاء رقم ١٤٧ لسنة ١٩٤٩ بتعداد المسائل التى تدخل فى نطاق الأحوال الشخصية فقرر أنها تشتمل على المسائل المتعلقة بحالة الأشخاص وأهليتهم أو المتعلقة بنظام الأسرة أو بالمواريث والوصايا وغير ذلك مما يتصل بالأحوال الشخصية ، ونظرا لتطور الأوضاع والسياسية الاجتماعية والثقافية بعد قيام الثورة عام ١٩٥٢ كان لابد أن يحدث بعض التعديلات المواكبة لهذا التطور على نطاق قوانين الاحوال الشخصية وخاصة المرأة التى تأتى فى البؤرة من هذه القوانين(١٢٧) ، والتى دخلت إلى حيث المجالات السياسية والاجتماعية والتعليمية وبتطور سريع .

من هنا كان التعديل الجزئى فى قوانين الأحوال الشخصية والتى يتفق المؤرخون على أنها لم تمس فعليا طيلة الفترة إلا فى النطاق الذى يدعم حرية المرأة ، وبتعين مساواتها الرجل ؛ فكانت للإنجازات السياسية والتعليمية السابقة ، وكان أهم التعديلات التى أدخلت على قانون الأحوال الشخصية عام ١٩٦٠ عدم جواز تنفيذ حكم الطاعة على الزوجة الناشز

جبرا عن طريق الشرطة وكان ذلك جائزا منذ أقل من عقدين من الزمن (١٢٨) . وقدم اقتراح بتعديل المادة ١٠٣ من قانون الأحوال الشخصية والمتعلقة بأحوال الطلاق فى أبريل ١٩٦٧ ، وثارت بشأنه العديد من المناقشات داخل مجلس الامة وبالصحافة التى علت فيها نبرة التغيير فى هذه القوانين (١٢٩) ، ولكن هذا القانون لم يمر بل أغفل تماما ، ويعود ذلك

---

(١٢٦) نفس المصدر ، ص١٩٩ ـ ٢١٣ .

(١٢٧) من أمثلة هذه القوانين : القانون رقم ٦٢٨ لسنة ١٩٥٥ الخاص ببعض الاجراءات فى قضايا الاحوال الشخصية والوقف ، والذى جاء مكملا لقوانين الغاء المحاكم الشرعية ، وهو لم يمس قضية المراة بشكل جذرى .

(١٢٨) على فهمى ، مصدر سابق ، ص١٠٦ .

(١٢٩) د . جمال العطيفى : مناقشة صريحة لقانون الاسرة ، الاهرام بتاريخ ٢٥ ابريل ١٩٦٧ .

إلى أحداث حرب ١٩٦٧ التى أعادت ترتيب الأولويات فى العمل الداخلى بقضاياه المختلفة .

والجدير بالذكر أنه كان هناك أيضا محاولات لتوحيد قانون الأحوال الشخصية بين الإقليمين المصرى والسورى إبان فترة الوحدة يشتمل على قانون موحد لجميع الطوائف والتأكيد على حقوق غير المسلمين فى القطرين[١٣٠] ، وجاء الانفصال عام ١٩٦١ فأوقف هذه المحاولات[١٣١] .

والخلاصة : أن قضيتى التعليم وقوانين الأحوال الشخصية ، وما يشتملان من عدة قضايا أخرى خاصة بالتطوير الاجتماعى ، لا يمكن عزلها .. كما سبق القول عن مجمل التحولات الاجتماعية والسياسية التى حدثت بمصر إبان الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠)، وبالنسبة لقضايا الاحوال الشخصية أولا : نجد أن النظام السياسى كان دافعه فى هذا اعتبارات عديدة ، منها اعتبارات دينية خاصة تتعلق باعتبار عبدالناصر إنسانا محافظا على المستوى الشخصى ، ومنها اعتبارات اجتماعية داخلية كاحتمالات الرفض المتوقعة من جماهير العلماء ورجل الشارع ، وأيضا اعتبارات بعدم إمكانية النظام ان يضرب كل التيار الدينى ـ السياسى وغير السياسى مرة واحدة ، أى أن يصطدم بالاخوان المسلمين ثم يصطدم برجال الدين المحافظين ، أيضا من خلال تعديل هذه القوانين ، من كل هذا يمكن القول بأن قوانين الأحوال الشخصية لم تتغير كثيرا على المستوى الاجرائى عما سبقها[١٣٢] .

ولكن ما تغير خلال هذه الفترة هو دور المرأة فى المجتمع ، وهو الدور الذى أكده اقتناع النظام السياسى بضرورة هذا التغير وبأهمية الدور الاجتماعى والسياسى للمرأة ، بل لقد كانت مدركات القيادة السياسية أكثر

---

(١٣٠) الاهرام بتاريخ ١٩٥٩/٨/٢٠ .

(١٣١) تفصيل النواحى الخاصة بالاحوال الشخصية انظر · د . حسن حنفى . مصدر سابق . ص١٩٦ ـ ١٩٨ .

(١٣٢) يؤكد هذه النتيجة متابعة ما نشر بالجرائد والوثائق الرسمية وقتئذ والتى اقتصرت على اقتراحات ومشاريع ولم تتعد ذلك الى حيز التنفيذ ، انظر الاهرام بتاريخ ٢٤ ـ ١٩٦٦/١٢/٢٨ .

تطورا فى نظرتها للمرأة فى إطار أشمل ، اجتماعى وسياسى وحضارى ، ولابد أن يثار التساؤل أيضا حول ذلك الاختلاف والتباين بين موقف النظام السياسى الناصرى من قضية الأحوال الشخصية على المستويين العملى والنظرى ، ففى حين اقتصر التعديل النظرى فى هذه القضية طيلة الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) على القانون رقم ٦٢٨ لسنة ١٩٥٥ ، ومنشور وزارة العدل الصادر فى ٣ ـ ٢ ـ ١٩٦٧ والقاضى بالاستغناء عن اتباع طريق إعلان الزوجة لطاعة زوجها عن طريق الشرطة وقصره على الاعلان المدنى ، فإنه على العملى لم يقترب النظام كثيرا من هذه الجوانب الأسرية ، على الرغم من هذا فلقد اعطى النظام السياسى ـ كما تبين فيما سبق ـ حقوقا سياسية وثقافية وتعليمية للمرأة فاقت ما اعطى لها فيما سبق عام ١٩٥٢ .

والملاحظة الأخيرة فى هذا المجال هى الغياب الكامل أو شبه الكامل لمادة الدين أو لأى مضمون دينى داخل مناهج التعليم الجامعى ، وقصر الدين على كليات بعينها داخل جامعة الأزهر ، وتواكب ذلك مع عملية التطوير التى أدخلها النظام السياسى على الأزهر ، وعلمنته لأمور الأزهر ولرسالته ودخول التعليم المدنى إلى الأزهر ـ المؤسسة الدينية التاريخية ـ بينما لم يحدث تطور مماثل ، أى دخول الدين إلى حيث التعليم المدنى فى نفس الفترة .

أما بخصوص التعليم فقد أتى فى مقدمة اهتمامات النظام السياسى ، حيث توسع كميا ونوعيا وعلى مستويات مختلفة فى هذا المجال . ظهر هذا واضحا على مستوى مجانية التعليم وعلى مستوى انشاء المدارس والجامعات وعلى مستوى نوعية ما يدرس وعلى مستوى توظيف خريجى هذا المجال . ويلاحظ أيضا اهتمام النظام السياسى بمادة الدين خلال فترات الدراسة المختلفة . ولكن تفاوت هذا الاهتمام فى الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) حيث اختلفت مثلا سنوات (١٩٥٢ ـ ١٩٥٤) عما تلاها من سنوات وتحديدا بعد عام ١٩٦٧ ، وكان الاختلاف على المستوى النوعى لمادة الدين ، واختلف أيضا مضمون ما تم تدريسه من مرحلة دراسية إلى

أخرى حيث ازدادت الجرعة الدينية كميا ونوعيا فى بعض المراحل وقلت فى بعضها الآخر طبقا لظروف المرحلة والتطورات السياسية والأزمات المحيطة بالمجتمع .

وفى مجمل التصور بالنسبة لموقف ثورة يوليو من قضايا التطور الاجتماعى يلاحظ أن هذا الموقف كان منحازا فى قرارته إلى فئات الشعب الفقيرة ، والتى لم يسبق لها أن حصلت على مثل هذه الحقوق التى احرزتها لها الثورة . وإذا كان النظام السياسى قد قصر فى بعض مواقفه العملية إلا أن هذا لم يكن على إطلاقه وهو أيضا لا ينسحب إلى الإدراك الذى لم يكن ذنبه قصور التطبيق الذى لازم النظام السياسى لثورة يوليو خلال بعض سنوات الفترة موضع البحث .

خاتمة :

استعرض الفصل الرابع والأخير من الدراسة علاقة النظام السياسى الناصرى بالمؤسسات الدينية الرسمية والتى حددت بأربع هى : المحاكم الشرعية والمجالس الملية القبطية ، وقد الغيتا بالقانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ وأصبح التقاضى أمام المحاكم الوطنية ، يلى ذلك الأزهر والذى تم اعادة تنظيمه وفق تصور جديد من خلال القانون رقم ٦٠٣ لسنة ١٩٦١ وقد أعطى للأزهر وظائف اجتماعية وتعليمية جديدة وزاد من سيطرة الدولة عليه ، وأخيرا تأتى الطرق الصوفية لتمثل المؤسسة الدينية الرابعة التى ربطتها بالنظام السياسى الناصرى علاقة سياسية خاصة قامت على عدم الصدام مع النظام وتبرير سياساته وتوجهاته على اختلافها فى مقابل الدعم المادى والمعنوى منه .

وفى نهاية الفصل تم تحليل أبعاد العلاقة التى ربطت النظام السياسى ببعض قضايا التطور الاجتماعى ذات الأبعاد الدينية وفى مقدمتها قضية التعليم والاحوال الشخصية والمرأة ، وتم ذلك من خلال مستويات تحليلية مختلفة ومن خلال الوثائق والبرامج التعليمية لهذه الفترة . ولقد تميزت علاقة النظام السياسى بهذه المؤسسات والقضايا بالرغبة فى إحداث التعديل القانونى والسياسى بها لتتسق فى حركتها ووظيفتها الاجتماعية مع طبيعة التطورات السياسية والاجتماعية التى عاشها المجتمع داخليا وخارجيا إبان الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) .

خاتمة الدراسة

لا جدال أن إشكالية العلاقة بين الدين والدولة فى مصر خلال الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) مثلت إشكالية ذات وضعية خاصة ، تداخلت فيها عوامل مختلفة وتعددت فيها المتغيرات ومستويات التحليل . ولم يكن بمستطاع فهم هذه الإشكالية دونما الرجوع الى أصولها تاريخيا ودون الالمام بظروف ومتغيرات الواقع الذى بدت فيه ، ودون الإحاطة بدور القيادة والقوى السياسية والفكرية فى تصعيد أو تضييق أبعادها وهو ما تم معالجته من خلال ٤ فصول موزعة إلى أحد عشر مبحثا .

وفى هذه الخاتمة لا يحاول الباحث رصد أهم النتائج التى أفرزتها الدراسة فحسب بل حاول تقصى أهم القضايا التى تثيرها الدراسة أيضا سواء خلال الفترة موضع البحث أو الفترة التى أعقبتها .

أولاً : بالنسبة لنتائج الدراسة : يرصد الباحث عدة أمور مهمة :

١ ـ إن إشكالية العلاقة بين الدين والدولة ، عرفها المجتمع المصرى مع أوائل القرن التاسع عشر ، وتحديدا مع قدوم الحملة الفرنسية إلى مصر (١٧٩٨ ـ ١٨٠١) وبدء المواجهة مع النموذج الغربى سياسيا وعسكريا وعلميا . وازدادت هذه المشكلة وضوحا مع دولة محمد على وعمليات العلمنة التى حاول احداثها داخل المؤسسات الدينية والاجتماعية والعسكرية التقليدية ، وبهدف الاحياء الدينى من داخل الدولة العثمانية فى مواجهة تحديات النموذج الغربى . ويتزايد وضوح المشكلة مع قدوم الخديوى اسماعيل للحكم ومحاولة تقليد أوروبا على المستوى الفكرى

والسياسى والمؤسسى مما أوصل مصر تدريجيا إلى الوقوع تحت التحكم الأوروبى العسكرى عام ١٨٨٢ ، ولقد اتضحت المظاهر الفكرية لهذه الاشكالية فى كتابات الأفغانى ومحمد عبده ، وغيرهما من مفكرى هذه الفترة التى امتدت حتى أوائل القرن العشرين لتتخذ أبعادا اخرى .

٢ - مع تزايد التحدى الأوروبى ممثلا فى الوجود البريطانى العسكرى والسياسى داخل مصر ، تنوعت ردود الفعل وتباينت ، على المستويين الفكرى والعملى ، ولكن الملاحظ أن الفتره من أوائل القرن العشرين حتى قيام ثورة ١٩٥٢ ، كانت من أخصب الفترات التى عاشتها هذه الاشكالية فكانت تيارات الفكر الاسلامى ممثلة فى الاخوان المسلمين ، وكانت التيارات العقلانية ممثلة فى العديد من المثقفين أمثال سلامة موسى ، ومحمود عزمى وطه حسين وغيرهم . وكانت التيارات التوفيقية ، التى حاولت أن تواجه المشكلة من خلال التوفيق بين أطروحات التيارين السابقين ، وأسس هذا التيار : الامام محمد عبده ، ولعل أهم النتائج التى يمكن رصدها من التطور العام الذى عاشته الاشكالية قبل قيام الثورة عام ١٩٥٢ ، هو هذا التلازم بين صعودها وبين وجود تحدى غربى يفرض وجوده الفكري والحضارى والمؤسسى ، وأنه اذا تواجد نظام سياسى قوى بمؤسساته وبسياساته الاجتماعية ، فان الاشكالية تتلاشى على المستوى الفكرى ، والعكس صحيح فى حالة ضعف النظام السياسى وقوة التحدى الغربى ، وهو ما حدث فى مصر بعد دولة محمد على .

٣ - لقد تميز إدراك القيادة السياسية فى مصر ابان الفترة (١٩٥٢ - ١٩٧٠) وتحديدا إدراك عبدالناصر ، باعتباره قمة هذه القيادة ، بوحدة الادراك تجاه إشكالية العلاقة بين الدين والدولة وإن اختلفت أساليب ومستويات طرحها وفقا للتطورات السياسية والاجتماعية التى واجهها المجتمع داخليا وخارجيا ، وتميز الادراك الناصرى برؤية مستنيرة لعلاقة الدين بالدولة ، من خلال الوعى بالوظيفةالاجتماعية للدين وبدوره فى قضايا التنمية والتعبئة السياسية والقومية العربية والصراع الخارجى .

٤ - إن سلوك النظام السياسى الناصرى تجاه جماعة الاخوان المسلمين

من خلال أحداث صدامى ١٩٥٤ ، ١٩٦٥ يؤكد سيطرة أسلوب المواجهة المباشرة : حيث كان التحرك يأتى دائما من جانب الاخوان أولا قبل تحرك النظام وحيث المتغيرات والأوضاع الداخلية والخارجية المحيطة بالنظام السياسى وقتئذ لم تكن لتسمح له بأن يخلق تفجيرا وعدم استقرار قد يخسر فيه كثيرا ، والملاحظ أن الصدامين فى المحصلة الأخيرة كانا فى غير صالح طرفى العلاقة ، عبدالناصر والاخوان المسلمون ، حيث خسر عبدالناصر عنصرا **مهما** على مستوى الجبهة الداخلية بشكل لم يدركه إلا مع هزيمة ١٩٦٧ ، وان كان قد كسب كثيرا إبان الأزمة وخاصة صدام ١٩٥٤ ، أما الاخوان فإنهم فقدوا على المستوى الذاتى عديدا من القيادات المؤثرة فى الهيكل التنظيمى للجماعة ، وعلى المستوى القومى فقدوا ولاء الجماهير نتيجة سلوكهم السياسى من ناحية ، وما تعرضوا له من تعذيب بدنى فى السجون والذى ولد خوفا يمتزج بالتعاطف المشاعرى لدى الجماهير من العاقبة المنتظرة إذ هم سـلكوا ذات المنـحى هذا من ناحية أخرى .

٥ ـ تميزت علاقة النظام السياسى بالمؤسسات الدينيه الرسمية كالأزهر والطرق الصوفية والمحاكم الشرعية والمجالس الملية ، وغيرها بسيطرة ثلاث سمات أساسية على مدركاته وسلوكه تجاهها ، **أولاها** : سمة الالغاء أو التطوير لمؤسسات قائمة كالأزهر الذى قام بتطويره واعادة تنظيم دوره السياسى والاجتماعى والدينى وفق القانون رقم ٦٠٣ لسنة ١٩٦١ ، أما الالغاء فكان النموذج الأكثر وضوحا هو إلغاء المحاكم الشرعية والمجالس الملية القبطية وفق القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ ، **وثانيتها** : هى إنشاء مؤسسات جديدة : كالمؤتمر الاسلامى والمجلس الاسلامى ، **وثالثتها** : هى التوجيه السياسى لمؤسسات قائمة بالفعل كالطرق الصوفية . ولقد سيطر على النظام تجاه هذه الأساليب الثلاثة اقتناع مؤداه ضرورة مواكبة المؤسسات الدينية الرسمية لعمليات التنمية والتطور الاجتماعى والسياسى التى يعيشها المجتمع المصرى ، وهو ما حدث أيضا مع قضايا مثل التعليم والمرأة وقوانين الأحوال الشخصية وتـولى الفصل الرابع تحليلها . كانت

هذه أهم نتائج دراسة إشكالية العلاقة بين الدين والدولة فى مصر إبان الفترة (١٩٥٢ - ١٩٧٠) وهى النتائج التى تثير بعض القضايا الهامة .

ثانيا : أهم القضايا التى تثيرها الدراسة : لعل أهم القضايا التى تثيرها نتائج الدراسة السابقة هى فى الاجابة عن هذه الأسئلة :

- هل نجحت استرتيجية النظام السياسى الناصرى فى مواجهة تحديات إشكالية العلاقة بين الدين والدولة فى مصر إبان الفترة (١٩٥٢ - ١٩٧٠) .
- وما هى أبعاد العلاقة بين ما حدث لهذه الاشكالية فى السبعينيات بما حدث خلال الخمسينيات والستينيات ؟
- وما هى احتمالات المستقبل فى ضوء خبرة الفترة (١٩٥٢ - ١٩٧٠) ؟

بالنسبة للتساؤل الأول لا تزال التقييمات بشأنه تساق ومن كافة الاتجاهات والتيارات ، وأصبحت الخلافات عديدة تجاه تقييم قضايا الفترة الناصرية بوجه عام وقضية الدراسة « الدين والدولة » على وجه الخصوص ، ولكن المحك الذى ينبغى أن تستند إليه أية تقييمات تساق بهذا الصدد لابد أن يضع فى حساباته حجم ونوعية ما حدث فى إطار السياق الاجتماعى والسياسى العام الذى عاشته مصر إبان هذه الفترة ، والمحلل المحايد يصل إلى نتيجة مؤداها النجاح الجزئى لإستراتيجية عبدالناصر فى مواجهة إشكالية العلاقة بين الدين والدولة ، من خلال نموذج جديد فى الخبرة المصرية ، حين ربط عبدالناصر بين الدين وبين عمليات التنمية وقضاياها المختلفة ، وحين أعطى للدين دوره الاجتماعى ، وأكسبه مضمونا سياسيا يتواكب وطبيعة النظام الثورى التحديثى الذى يقوده ، وحين فهم عبدالناصر الأبعاد الاجتماعية لعلاقة الدين بالدولة والتى بتغذيتها وتنمية وجودها لا يظهر التناقض أو الصدام الذى حدث فى النماذج الأخرى بين طرفى الإشكالية .

أما بالنسبة للتساؤل الثانى والخاص بأبعاد العلاقة بين ما حدث باسم الإشكالية فى الخمسينيات والستينيات ، وما حدث فى السبعينيات ، فإنه تعميم لافتراض خاطىء ، والزعم بأن ما حدث فى السبعينيات من أحداث

كحادث الكلية الفنية العسكرية وعملية اغتيال الشيخ حسين الذهبى أو ممارسات تنظيم الجهاد وشباب سيدنا محمد والجماعات الإسلامية وغيرها من أحداث السبعينيات التى اتسمت بالعنف ، كانت امتدادا شرعيا لسلوك الإخوان المسلمين وهو تعميم خاطىء فى أغلبه ، إذ لابد لصحة التقييم من إرجاع الظاهرة إلى أصولها وأسبابها الحقيقية ، وما حدث فى الفترة الناصرية من جماعة الإخوان المسلمين كان وليد تطورات سياسية واجتماعية مهمة عاشتها مصر خلال عامى ١٩٥٤ ، ١٩٦٥ فالعام الأول تميز بصراع على السلطة بين كافة الفرقاء ، وكان الإخوان هم الفريق الأقوى ضمن خصوم الثورة ، وفى العام الثانى كانت مصر تعيش عملية تنمية ومواجهة مع تحديات خارجية عديدة ، وفى إطار العامين بأحداثهما كان الصدام ذا طبيعة خاصة ، بل وكانت نتائجه أيضا ذات طبيعة خاصة ، ومختلفة إلى حد بعيد عما حدث خلال السبعينيات والتى شهدت عمليات اغتراب سياسى واجتماعى واقتصادى شديد القسوة ، وازدياد التبعية للغرب ، وتشويه لعمليات التنمية بأشكالها المختلفة مما ولد ردود أفعال على نفس الدرجة من الجدة والعنف الذى تم به اغتراب مصر ، وكان اغتيال رئيس الدولة فى نهاية المطاف هو التجسيد العملى بعمق التناقض الذى شهده المجتمع ، وأيضا للاختلاف الحقيقى بين مرحلتين تعاملتا مع قضية الدين والدولة .

ولعل التساؤل الأخير الذى يدور حول احتمالات المستقبل بالنسبة لهذه الإشكالية على ضوء خبرة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) من الصعوبة بمكان ، فلقد تبدلت أشياء كثيرة ، وتداخلت أشياء أكثر ، ولكن يظل المستقبل مرهونا بما يستطيع النظام السياسى أن يعطيه لقضية الدين والدولة اجتماعيا ، بمعنى مدى تفهم النظام السياسى للأبعاد الاجتماعية فى علاقة الدين بالدولة وأن ذلك هو مربط الفرس فى تحديد المستقبل ، وهو نقطة البداية الحقيقية لمواجهة الخلل الذى قد يصيب أركان العلاقة بالتصدع ، أو يصيب مسيرتها بالتراجع أو بالانحراف ، فالمضمون الاجتماعى بما يعنيه

من مكتسبات ملموسة وانجازات حية بالإضافة لتأكيد ديمقراطية هذه العلاقة ، كفيل بأن يؤمن مستقبل إشكالية العلاقة بين ألدين والدولة فى مصر .

مراجع ووثائق الكتاب

باللغة العربية

أولا : الوثائق والقوانين

(١) الميثاق الوطني (القاهرة وزارة الإرشاد القومى ، ١٩٦٢) .

(٢) بيان ٣٠ مارس ١٩٦٨ (القاهرة ، مطابع مؤسسة الأخبار ، ١٩٦٨) .

(٣) بيان مجلس قيادة الثورة بحل جماعة الإخوان المسلمين فى الأهرام بتاريخ ١٥ يناير ١٩٥٤ .

(٤) بيان السيد / كمال الدين حسين أمام مجلس الأمة عن التربية والتعليم خلال ٥ سنوات ، منشورات وزارة التربية والتعليم ، ادارة الشئون العامة ، أغسطس ١٩٥٧) .

(٥) خطب وأحاديث الرئيس جمال عبدالناصر :

الأجزاء من الأول إلى الخامس (القاهرة ، وزارة الإرشاد القومى ، مصلحة الاستعلامات ، د . ت) .

الجزءان السادس والسابع (القاهرة ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، ١٩٧٣) .

(٦) قانون إعادة تنظيم الأزهر رقم ٦٠٣ لسنة ١٩٦١ والمذكرة الإيضاحية للقانون : (مضابط مجلس الأمة ، دور الانعقاد العادى الثالث لمجلس

الأمة ، المجلد الرابع ، الجلسة ٣٨ بتاريخ ٢٢ يونيو ١٩٦١) .
(٧) قانون إلغاء المحاكم الشرعية والمجالس الملية رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ (وزارة العدل ، النشرة التشريعية ، سبتمبر ١٩٥٥ ، القاهرة ، بولاق ، المطبعة الأميرية ، ١٩٥٥) والمذكرة التفسيرية للقانون .
(٨) الكتاب الأبيض : القضية المصرية ١٨٨٢ - ١٩٥٤ (القاهرة ، المطبعة الاميرية ، د . ت)
(٩) نشرة الاشتراكى الاعداد من ٤ - ٧١ خلال الفترة ٦ / ٢ / ١٩٦٥ - ٦ / ١ / ١٩٦٨ ، نشرة غير دورية ، تصدر عن امانة الدعوة والفكر بالاتحاد الاشتراكى العربى) .

ثانيا الكتب :

١ - د . أحمد أحمد بدوى : رفاعة رافع الطهطاوى (القاهرة : مطبعة لجنة البيان العربى ، ١٩٥٩) .
٢ - د . أحمد بدر : أصول البحث العلمى ومناهجه (الكويت ، وكالة المطبوعات ، ١٩٧٧) .
٣ - أحمد حمروش : قصة ثورة ٢٣ يوليو الجزء الأول(بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٤) . كذلك الطبعة الجديدة من نفس الكتاب (القاهرة ، دار الموقف العربى ، ١٩٨١) .
٤ - : مجتمع عبدالناصر ، قصة ثورة يوليو ، الجزء الثانى (بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٥) .
٥ - أحمد عرابى : كشف الستار عن سر الاسرار فى النهضة المصرية المشهورة بالثورة العرابية فى عامى ١٢٩٨ - ١٢٩٩ الهجريتين وفى ١٨٨١ - ١٨٨٢ الميلاديتين الجزء الأول (القاهرة ، دار الهلال ، ١٩٥٨) .
٦ - أحمد لطفى السيد : قصة حياتى (القاهرة ، دار الهلال ، ١٩٨٢)

٧ ـ السيد ياسين (اشراف) الثورة والتغيير الاجتماعى : ربع قرن بعد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ (القاهرة ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، ١٩٧٧)

٨ ـ أنور السادات : البحث عن الذات ، قصة حياتى (القاهرة ، المكتب المصرى الحديث ، ١٩٧٩) .

٩ ـ جابر رزق : مذابح الإخوان فى سجون ناصر (القاهرة ، دار الاعتصام ، ١٩٧٧) .

١٠ ـ جاكوب لاندو : تاريخ الاحزاب والحياة البرلمانية فى مصر ، ترجمة سامى الليثى (بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٤) .

١١ ـ جمال عبدالناصر : فلسفة الثورة (القاهرة ، المطبعة العالمية ، د . ت)

١٢ ـ د . حامد ربيع : محاضرات فى النظرية السياسية ، غيز منشورة (جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد ، ١٩٨١) .

١٣ ـ حسن البنا : مذكرات الدعوة والداعية (القاهرة ، دار الشهاب ، د . ت)

١٤ ـ ـ مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنا (القاهرة ، دار الموقف العربى ، ١٩٨١) .

١٥ ـ حسن حنفى وآخرون : الثورة العرابية ، مائة عام (دار الموقف العربى ، ١٩٨١) .

١٦ ـ حسن العشماوى : الإخوان والثورة (القاهرة ، مؤسسة روز اليوسف ، ١٩٧٨) .

١٧ ـ ريتشارد ميتشل : الإخوان المسلمون ، مترجم (القاهرة ، مكتبة مدبولى ، ١٩٧٧) .

١٨ ـ د . ذكريا سليمان بيومى : الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية
في الحياة السياسية المعاصرة ١٩٢٨ ـ
١٩٤٨ (القـاهرة ، مكتبـة وهبة ،
١٩٧٨) .
١٩ ـ التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين
والمحافظين ، دراسة تاريخية في فكر الشيخ
محمد عبده (القاهرة ، مركز وثائق مصر
المعاصرة ، ١٩٨٢) .
٢٠ ـ زينب الغزالى : أيام من حياتى (القاهرة ، دار الشروق ، ١٩٧٨) .
٢١ ـ سامى جوهر : الصامتون يتكلمون . (القاهرة ، المكتب المصرى
الحديث ، ١٩٧٥) .
٢٢ ـ د . سعد الدين ابراهيم (تحرير) : مصر فى ربع قرن (بيروت ،
معهـد الإنماء العـربى ،
١٩٨١) .
٢٣ ـ سلامة موسى : حرية الفكر وابطالها فى التاريخ (القاهرة ، مطبعة
دار الهلال ، ١٩٢٧) .
٢٤ ـ د . سيد عويس : رسائل إلى الإمام الشافعى : ظاهرة إرسال
الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعى دراسة
سوسيولوجية ، ط٢ (القاهرة ، الكويت ، دار
الشايع للنشر ، ١٩٧٨) .
٢٥ ـ ـ الازدواجية فى التراث الدينى المصرى : دراسة
ثقافية اجتماعية تاريخية (القاهرة ، دار الطباعة
الحديثة ، ١٩٨١) .
٢٦ ـ ـ الإبداع الثانى علـى الطريقـة المصريـة
(القاهرة ، دار الكتاب العربى ، ١٩٢٢) .
٢٧ ـ سيد قطب : العدالة الاجتماعية فى الاسلام (القاهرة ، دار الكتاب
العربى ، ١٩٢٢) .

٢٨ ـ ـ معالم فى الطريق (القاهرة ، دار الشروق ، ١٩٨٢) .
٢٩ ـ طارق البشرى : الحركة السياسية فى مصر ٤٥ ـ ١٩٥٢ (القاهرة ، دار الشروق ، ١٩٨٣) .
٣٠ ـ ـ الديمقراطية والناصرية (القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ، ١٩٧٥) .
٣١ ـ ـ المسلمون والاقباط فى إطار الجماعة الوطنية (القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠) .

٣٢ ـ طه حسين : فى الأدب الجاهلى (القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٢٧) .
٣٣ ـ طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر (القاهرة ، مطبعة المعارف ، د . ت) .
٣٤ ـ د . عاصم الدسوقى : مجتمع علماء الأزهر فى مصر ١٩٨٥ ـ ١٩٦١ (القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٠) .
٣٥ ـ د . عبد الباسط حسن محمد : أصول البحث الاجتماعى (القاهرة ، مطبعة لجنة البيان العربى ، ١٩٦٣) .
٣٦ ـ عبد الرحمن الرافعى : مصر محمد على (القاهرة ، د . ن ، ١٩٣٠) .
٣٧ ـ د . عبد العظيم رمضان : الإخوان المسلمون والتنظيم السرى (القاهرة ، مؤسسة روزاليوسف ، ١٩٨٢) .
٣٨ ـ : تطور الحركة الوطنية فى مصر من ١٩١٨ إلى ١٩٣٦ (القاهرة ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، ١٩٦٨) .

٣٩ ـ عبد الناصر وأزمة مارس ١٩٥٤ : (القاهرة ، مؤسسة روزاليوسف ، ١٩٧٦) .

٤٠ ـ عبد القادر عودة : الإسلام وأوضاعنا السياسية (القاهرة ، دار الكتاب العربى ، ١٩٥٣) .

٤١ ـ عبدالقادر عودة : الإسلام وأوضاعنا القانونية (القاهرة ، مطبعة المختار الإسلامى د . ت) .

٤٢ ـ عبد اللطيف البغدادى : (مذكرات البغدادى الجزء الأول والثانى (القاهرة ، المكتب المصرى الحديث ، ١٩٨٠) .

٤٣ ـ عبدالله إمام : عبدالناصر والإخوان المسلمين (القاهرة ، دار الموقف العربى ١٩٨٠) .

٤٤ ـ عبد الله العروى : الايديولوجية العربية المعاصرة : ترجمة محمد عيناتى (بيروت ، دار الحقيقة ، ١٩٧٠) .

٤٥ ـ د . على الدين هلال : التجديد فى الفكر السياسى المصرى الحديث ، أصول الفكرة الاشتراكية ١٨٨٢ ـ ١٩٢٢ (القاهرة ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٥) .

٤٦ ـ د . على الدين هلال : السياسة والحكم فى مصر (القاهرة ، مكتبة نهضة الشرق ، ١٩٧٧) .

٤٧ على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم (بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢) .

٤٨ ـ عمر طوسون : البعثات العلمية فى عهد محمد على ثم فى عهد عباس الأول وسعيد (الأسكندرية ، مطبعة صلاح الدين ، ١٩٣٤) .
٤٩ ـ د . فاروق يوسف أحمد : دراسات فى علم الاجتماع السياسى ، الجزء الأول (القاهرة ، مكتبة عين شمس ، ١٩٧٧) .
٥٠ ـ لويس شيخو اليسوعى : الأدب العربى فى القرن ١٩ ، الجزء الثانى (بيروت ، د . ن ، ١٩٢٦) .
٥١ ـ ليونارد بانيدر : الثورة العقائدية فى الشرق الأوسط ترجمة خيرى حماد (القاهرة ، دار القلم ، ١٩٦٦) .
٥٢ ـ د . مارلين نصر : الايديولوجية القومية العربية فى الخطاب الناصرى (بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨١) .
٥٣ ـ د . محمد الجوهرى : علم الاجتماع وقضايا التنمية فى العالم الثالث (القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٨) .
٥٤ ـ د . محمد جابر الأنصارى : تحولات الفكر والسياسة فى المشرق العربى ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠ (الكويت ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، ١٩٨٠) .
٥٥ ـ د . محمد حسين : الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر ، الجزء الثانى (القاهرة ، مطبعة الآداب ، ١٩٥٤) .
٥٦ ـ محمد رجب البيومى : الأزهر بين السياسة وحرية الفكر (القاهرة ، دار الهلال ، ١٩٨١) .
٥٧ ـ محمد طلعت عيسى : البحث الاجتماعى مبادئه ومناهجه (القاهرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٦٣) .
٥٨ ـ د . محمد عمارة : الأعمال الكاملة للأستاذ الإمام محمد عبده

(بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٣) .
٥٩ ـ 〃 〃 : الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى (القاهرة ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، ١٩٦٨) .
٦٠ ـ 〃 〃 : الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوى (بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٣) .
٦١ ـ 〃 〃 : تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة (القاهرة ، دار الهلال ، ١٩٨٢)
٦٢ ـ محمد مصطفى عطا : الدعوة التحريرية الكبرى (القاهرة ، دار المعارف ، د . ت)
٦٣ ـ مناهج « الدين » و « التاريخ » للمرحلة الابتدائية والاعدادية والثانوية خلال الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٥٤) ، (المصدر ـ وزارة المعارف العمومية ، مطبعة وزارة المعارف العمومية ١٩٥٢ ، ١٩٥٤) .
٦٤ ـ مناهج مادتى الدين والتاريخ للمرحلة الابتدائية والاعدادية والثانوية خلال الفترة ٦٨ ـ ١٩٦٩ . (المصدر ـ وزارة التربية والتعليم ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، ١٩٧٠) .
٦٥ ـ د . هشام شرابى : مقدمة لدراسة المجتمع العربى (بيروت ، الأهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٧٧) .

ثالثا : الدوريات :

المجلة الاجتماعية القومية : عدد خاص عن المرأة لعام ١٩٧٧ (القاهرة ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية) .

٢ ـ **الكاتب** : العدد رقم ٨٥٠ بتاريخ سبتمبر ١٩٧٣ (القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب) .

٣ ـ **المستقبل العربى** : العدد رقم ٢٤ بتاريخ فبراير ١٩٨١ (بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية) .

رابعا : الصحف والمجلات :

١ ـ **صحيفة السياسة** : بتاريخ ١٩٢٤/٣/٢١ (أصدرها حزب الأحرار الدستوريين ـ ١٩٢٤)

صحيفة الأهالى : بتاريخ ١٩٧٨/٧/٢٦ (يصدرها حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى)

صحيفة الأهرام : مجلد عام ١٩٥٠ (القاهرة ، مؤسسة الأهرام)
مجلد عام ١٩٥١ (القاهرة ، مؤسسة الأهرام)
مجلد عام ١٩٥٢ (القاهرة ، مؤسسة الأهرام)
مجلد عام ١٩٥٤ (القاهرة ، مؤسسة الأهرام)
مجلد عام ١٩٥٨ (القاهرة ، مؤسسة الأهرام)
مجلد عام ١٩٥٩ (القاهرة ، مؤسسة الأهرام)
مجلد عام ١٩٦٠ (القاهرة ، مؤسسة الأهرام)
مجلد عام ١٩٦١ (القاهرة ، مؤسسة الأهرام)
مجلد عام ١٩٦٢ (القاهرة ، مؤسسة الأهرام)
مجلد عام ١٩٦٥ (القاهرة ، مؤسسة الأهرام)
مجلد عام ١٩٦٦ (القاهرة ، مؤسسة الأهرام)
مجلد عام ١٩٦٧ (القاهرة ، مؤسسة الأهرام)
مجلد عام ١٩٦٨ (القاهرة ، مؤسسة الأهرام)

مجلد عام ١٩٧٠ (القاهرة ، مؤسسة الأهرام)
مجلد عام ١٩٨٣ (القاهرة ، مؤسسة الأهرام)
٤ ـ **صحيفة الجمهورية** : بتاريخ ١٩٦٦/٢/١٨
٥ ـ **صحيفة مصر الفتاة** بتاريخ ١٩٤٥/٧/٢٧ (يصدرها حزب مصر الفتاة) .
٦ ـ **صحيفة الهدف الكويتية** : بتاريخ ١٩٧٧/٦/٣٠ .
٧ ـ **مجلة الإسلام والتصوف** : أعداد السنة الأولى حتى السنة الرابعة (١٩٥٨ ـ ١٩٦٢) .
٨ ـ **مجلة التصوف الإسلامى** : مارس ١٩٨٣ (تصدر عن مشيخة الطرق الصوفية بالقاهرة) .
٩ ـ **مجلة الدعوة** : الأعداد من مايو ١٩٧٨ حتى ١٩٨١ (تصدر عن جماعة الإخوان المسلمين) .
١٠ ـ **مجلة الدوحة** : بتاريخ مارس ١٩٨٣ (وزارة الإعلام بدولة قطر) .
١١ ـ **مجلة المصور** : بتاريخ ١٩٨٣/٦/٢٣ (القاهرة ، دار الهلال) .
١٢ ـ نشرة المعلومات ، الخاصة بأرشيف جريدة الأهرام خلال عامى ١٩٦٥ ، ١٩٦٦ .

خامسا الرسائل الجامعية :

(١) **انعام سيد عبد الجواد** : الوضع الاجتماعى للمرأة فى القانون المصرى المعاصر ، رسالة دكتوراه غير منشورة (جامعة القاهرة ، كلية الآداب ، يوليو ١٩٨٠) .

(٢) **عبدالهادى عبد الحكيم الخطيب** : الدور السياسى لحركة الإخوان المسلمين فى المجتمع المصرى

فى ١٩٣٦ ـ ١٩٥٣ ، رسالة ماجستير غير منشورة (جامعة القاهرة ، كلية الآداب ، يوليو ١٩٨٠) .

سادسا المقابلات :

مقابلة مع الأستاذ فتحى رضوان حول قانون إعادة تنظيم الأزهر رقم ٦٠٣ لسنة ١٩٦١ .

المراجع الأجنبية

- A - Books:

1. Abdel Malek, Anouar, Anthologie de la litterature Arabe Contemporaine (Paris: Editions du seuil, 1965).
2. Abu Lughod, Ibrahim. Arab Rediscovery of Eutope (Princetion: Princeton University Press, 1963).
3. Adaems, Charles, Islam and Madernism in Egypt (London, Oxford University Press, 1933).
4. Ahmed, Jamal, Muhammad. The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism (London, Oxford University Press, 1960).
5. Appelfaum, Richard. P. Theories of Social Change (Chicago, Markham Publishing Compeny, 1971).
6. Baer, Gabriel. Studies in the Social History of Egypt. (Chicago, The University of Chicago Press, 1969).
7. Berger, Morrcee, The Arab World Today (New York: Doubleday and Co., 1962).
8. Berger, Morrcee, Islam in Egypt Today (Cambridge University Press, 1970).
9. Dawisha, A.I., Egypt in the Arab World, The Elements of Forigen Policy (London, Macmillam, Press, 1974).
10. Esposito, John. L. (Ed), Islam and Development (Syrecuse University Press, 1980).
11. Gibb H.A.R. and Bowen, Harold. Islamic Society and the West (London: Oxford University Press, 1950) 2 Vol.

12. Heyworth - Dunne, J, An Introduction to the History of Education in Egypt. (2nd ed. Ltd., 1968).
13. Hourani, Albert, Arabic Thought in the Liberal age (London, Oxford University Press, 1962).
14. Issawi, Charles. Egypt in Revolution (London: Oxford University Press, 1963).
15. Khadduri, Majid, Political Trends in the Arab World (Baltimore, The John Hopkins Press, 1970).
16. Safran, Nadav, Egypt: In Search of Political Community (Combridge: Harvard University Press, 1961).
17. Sharabi, Hisham. Arab Intellectuals and the West Formative Years 1875-1914 (Baltimore: The Hopkins Press, 1970).
18. Smith, Donald, E. Religion and Political Modernisation (New Haven, Yole University Press, 1974).
19. Vatikiotis, P.H. The Modern History of Egypt (London: Weidenfeld and Nicolson, 1969).
20. Vatikiotis, P.J. Nasser and His Generation (London, Croom helm, 1978).
21. Von Grunefanm G.E. Modern Islam (New York: Vinlage Books, 1964).

B - Unpublished Paper:

1. Dessouk, Ali. E.Hillal. The Limets of Instrumetalism. Islam in Egypts Foreign Policy, Unpublished Paper Presented at Conference on Islam in Foreign Policy Held at The Roval Institute of International Affairs (London, October, 1982).

فهرس الجداول

موضوع الجدول

رقم الجدول رقم الصفحة

فهرس الدراسة

الموضوع	رقم الصفحة

رقم الإيداع : ٤٧٨٩ / ١٩٨٩ .

عربية للطباعة والنشر
١٥ ش نابلس ـ ميدان موسى جلال ـ المهندسين
من ش شهاب ـ أمام مسجد طارق بن زياد
ت : ٣٤٦٥٣٧٦

هـــذا الكتـــاب

... القضية المحورية فى هذا الكتاب هى موقف قيادة ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ من علاقة الدين بالدولة ، سواء أكان هذا « الدين » هو الإسلام السياسى كما تمثل فى « جماعة الإخوان المسلمين » ، أم كان النموذج الذى درجت على تقديمه المؤسسات التقليدية العريقة والعتيقة ، مثل الأزهر والطرق الصوفية .. الخ .

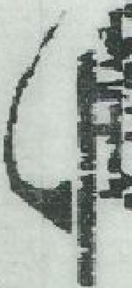
** ولعل من أخطر القضايا التى يثيرها هذا الكتاب ويطرحها للحوار :

● الصراع بين الثورة والإخوان المسلمين ، لم يكن صراعا دينيا ، وإنما كان جوهر هذا الصراع « سياسيا » ، ونقاط التماس فيه خاصة بالاستيلاء على السلطة والدولة .

● ويطرح فكرة الحوار بين القوتين الأساسيتين فى واقعنا الفكرى والسياسى والاجتماعى ، القوميين ، والإسلاميين ...

* هذه القضايا ، هى بعض مما يثيره هذا الكتاب ويطرحه على حياتنا الفكرية والسياسية والذى يقدمه لنا الباحث الدكتور رفعت سيد أحمد صاحب الكتابات الإسلامية المعروفة ، والذى صدر له العديد من الدراسات المهمة فى هذا الصدد .





AL DAR AL SHARKIAH PRINTING- PUBLLSHING- DISTRIBUTION

الدار الشرقية طباعة • نشر • توزيع

٥١ شارع مدرسة د. طه حسين / النزهة الجديدة مصر الجديدة/ تليفون : ٢٩٩٠٦٩٣ سجل تجارى/ ٢٤٧٨٦٠ / برقيا هالبوكات/ القاهرة

51 D. TAHA HUSSEIN SCHOOL st. EL- NZHA EL- gadida Heliopolis R.C. 247860 TEL: 2990893 CABLE:HALBOCAT:CAIRO